JOAQUIN E MEABE

Introducción a *Paideia* de Werner Jaeger

Una guía para el conocimiento de sus principales temas (Cuatro lecciones)

Corrientes 2011

Instituto de Teoría General del Derecho Facultad de Derecho UNNE
Seminario de Filosofía Práctica Clásica

JOAQUIN E MEABE

Introducción
a
Paideia
de
Werner Jaeger

Una guía para el conocimiento
de sus principales temas
(Cuatro lecciones)

2011

A María Luisa Acuña sabia maestra de quien aprendí el sentido de la paideia griega.

J. E. Meabe

Introducción a *Paideia* de Werner Jaeger

Una guía para el conocimiento de sus principales temas

Sumario

Primera parte: § 1. Personalidad, trayectoria y contexto del autor. § 2. Educación y cultura superior. El papel de la educación en la formación de los altos ideales de la cultura de los griegos de la antigüedad. § 3. Estructura y contenido de la obra. § 4. La etapa germinal. La cultura de la edad heroica y la formación del ideal educativo. Homero y Hesíodo. La educación ciudadana y el estado jurídico. El ideal espartano. El papel de la poesía (Arquíloco, Mimnermo, Safo, Alceo). Solón y la formación política de Atenas. El surgimiento de la filosofía. Las luchas y las transformaciones de la nobleza. Los tiranos. **Segunda parte**: § 5. Madurez y crisis del espíritu ático. Origen y desarrollo de la tragedia. Esquilo y Sófocles. § 6. Los sofistas. Protágoras y la madurez de la paideia. § 7. Eurípides y la culminación de la tragedia. § 8. La comedia. Tucídides y la historia. **Tercera parte**: § 9. Sócrates y la ruta hacia el centro divino. Figura, problema y herencia de Sócrates. § 10. Platón y su obra. Platón como educador. Los diálogos tempranos. § 11. Del *Protágoras* al *Simposio*. El *Protágoras*. El *Gorgias*. El *Menón*. El *Simposio*. § 12. La *República*. **Cuarta parte**: § 13. La medicina y la cultura en el siglo IV. § 14. La nueva retórica y el ideal panhelénico. Retórica y filosofía. El conflicto de las escuelas. El ideal panhelénico. § 15. Jenofonte y la educación práctica. La paideia en el horizonte del soldado, del aristócrata rural y del caballero. § 16. Platón y la agonía de la polis. El *Fedro* de Platón. Dionisio y Platón. Las *Leyes*. Demóstenes y la agonía de la polis. § 17. Conclusión.

Primera Parte

§ 1. Personalidad, trayectoria y contexto del autor. § 2. Educación y cultura superior. El papel de la educación en la formación de los altos ideales de la cultura de los griegos de la antigüedad. § 3. Estructura y contenido de la obra. § 4. La etapa germinal. La cultura de la edad heroica y la formación del ideal educativo. Homero y Hesíodo. La educación ciudadana y el estado jurídico. El ideal espartano. El papel de la poesía (Arquíloco, Mimnermo, Safo, Alceo). Solón y la formación política de Atenas. El surgimiento de la filosofía. Las luchas y las transformaciones de la nobleza. Los tiranos.

§ 1. Personalidad, trayectoria y contexto del autor.

Werner Wilhelm Jaeger nació el 30 de julio de 1881 en Lobberich (Rheinland, Alemania), una aldea renana cercana a Holanda, y murió en Harvard (Estados Unidos), a la edad de 73 años, el 19 de octubre de 1961.[1]

Se doctoró en filología clásica el 5 de julio de 1911 con una sobria y breve disertación titulada ***Emendationum Aristotelearum Specimen*** [2] y hasta 1912 fue colaborador de la Fundación Wilamowitz en Roma. Entre 1914 y 1915 fue profesor de lengua y literatura griega en Basilea, luego pasó a enseñar filología clásica primero en Kiel[3] y luego en Berlín[4], donde fundó la prestigiosa revista ***Die Antike***. [5]

Debido al origen judío de su esposa en 1934 emigró a los Estados Unidos enseñando sucesivamente en las universidades de California[6], Chicago[7] y, finalmente, Harvard.[8]

En la etapa inicial de su carrera académica fue discípulo de Wilamowitz y le sucedió a este en Berlín a partir de 1921, con una

---

[1] Para los datos biográficos de Werner Jaeger siempre habrá que partir del bosquejo autobiográfico incluido en el primer volumen de sus ***Scripta minora***, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, págs. IX-XVIII. Asimismo ofrece amplia información el escrito necrológico de José S. Lasso de la Vega en **Estudios Clásicos**, nº 37 de noviembre de 1962, págs. 30-47.

[2] Vernerus Guilelmus Jaeger: ***Emendationum Aristotelearum Specimen***, Berolinensi, Universitat Friderica Guilelma, 1911, 60 págs; y ahora recogido en el volumen primero de sus ***Scripta minora***, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, págs. 1-39.

[3] El periodo de Keil comprende los años 1915-1921.

[4] El periodo de Berlín comprende los años 1921-1934.

[5] 1925-1944. El primer número fue editado en Berlín por la casaWalter de Gruyter & Co en 1925. Jaeger ha estado al frente de la revista entre 1925 y 1936 año en el que se desvincula de la dirección misma. Al parecer la revista continuó publicándose con regularidad anual en Berlín hasta 1944 en la misma casa editorial que ese año editó el volumen 20.

[6] Su estancia en California comprende los años 1934-1936.

[7] El periodo de Chicago comprende los años 1936-1939.

[8] La actividad final en Harvard comprende los años 1939-1961.

orientación que, en líneas generales se asocia a la reacción que, a partir de Nietzsche, se esfuerza por revertir la tendencia positivista, sesgada por la concentración en los asuntos de detalle, característica del clasicismo germano del siglo XIX. La obra de Jaeger parte de la filología y desemboca en una historia de la cultura de estricto contenido filosófico, sin abandonar nunca del todo el terreno específico de los estudios y las colaciones de textos clásicos.

En ese ámbito sobresale, sin duda, su reconstrucción del ***Protréptico*** [9] de Aristóteles y, después, su polémica edición de la ***Metafísica***. [10]

En el conjunto de sus obras se destacan las investigaciones sobre la evolución del pensamiento de Aristóteles[11], representa sobre todo por su influyente estudio titulado ***Aristoteles. Grundlegund einer Geschichte seiner Entwicklung***[12], cuya traducción inglesa de R. Robinson revisada y mejorada[13] es la que ha servido de base para la ulterior traducción castellana de José Gaos[14] también supervisada por el autor.

En estas obras, de importancia decisiva para los modernos estudios sobre Aristóteles, Jaeger formula, desarrolla y sostiene, con sólidos fundamentos históricos y filológicos, la teoría de la llamada *curva evolutiva*, donde se marcan los distintos niveles históricos de su desarrollo intelectual bajo una modalidad de adquisición y

---

[9] Incluido en su ***Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*** (Berlín, Weidmann, 1923, pags.53, 77, 79).

[10] Aristotle, ***Metaphysic***, Oxford, Clarendon Press, 1957, luego reeditada en la serie de los *Oxford Classical Texts* en numerosas oportunidades (la última que hemos registrado, de 1992 es la 11ª reimpresión).

[11] *Studien zur Entwicklugsgeschichte der metaphysik der Aristoteles*, Berlín, Weidmann, 1912.

[12] Esta obra publicada originariamente en Berlín, 1923 (ver nota9) fue luego reeditada en 1955.

[13] Werner Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, Clarendon Press, 1934.

[14] Werner Jaeger: ***Aristóteles***, trad. cast. de José Gaos, México, ed. FCE, 1946 (versión hecha sobre el texto citado en la nota anterior).

maduración progresiva deliberada, que transforma al Estagirita en el primer pensador que habría tomado conciencia de su propia posición histórica. La relevancia de esta contribución se percibe por el hecho de que ha fijado un *status quaestionis* en el que aun se desenvuelve la investigación aristotélica actual.

Todos los grandes estudiosos de Aristóteles que se han ocupado después de Jaeger de la exposición de la filosofía primera del Estagirita, como von Arnin, Nuyens, Owen, Düring, Berti, Aubenque, Leszl o Reale, a pesar de los matices no se han desplazado, hasta ahora, fuera del paradigma formado a partir de las teorías de nuestro autor.

Incluso hasta un extraordinario erudito y experto aristotelista como William David Ross - ese otro gran editor de la ***Metafísica*** [15] del Estagirita, cuyo texto[16] hoy sirve de norma de acuerdo a la autorizada opinión de I. Düring[17] -, básicamente educado en otra tradición intelectual y autor, asimismo, de un magistral estudio panorámico sobre la obra del gran peripatético - publicado originalmente en 1923 en forma casi simultanea al de Jaeger -, participa de la nueva orientación, al punto que en esta obra destaca expresamente que el primer gran estudio, de 1912, de nuestro autor (el ***Entstehungsgeschichte der metaphysik des Aristoteles***) *constituye la mejor exposición sobre el modo de composición de las obras de Aristóteles*.

Ross, agrega, en esa misma dirección, en el prefacio de 1923 a su ***Aristotle*** que *se podrían escribir varios tipos de libros, todos igualmente interesantes para quienes lo escribieran, y quizá no*

---

[15] Oxford, Clarendon Press, 1924, 2 vls.

[16] Jaeger comentó la edición, mencionada en la nota anterior, en **Gnomon**, 1925, págs. 56-65, texto luego recogido en el volumen primero de sus ***Scripta minora***, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, págs. 305-314.

[17] Vid: Ingemar Düring: ***Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens***, Heildelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1966.

desaprovechables para quienes los leyeran. En uno de podría mostrar como casi todo su pensamiento es un mosaico de materiales que proviene de sus predecesores, aunque transformados por la fuerza de su genio en un sistema de sorprendente originalidad. En otro se podría trazar el desenvolvimiento cronológico de su pensamiento : es lo que ha hecho recientemente, con notable éxito, el profesor W. Jaeger, en un libro al cual yo debería mucho más de lo que le debo si hubiera llegado a mi antes que el mío estuviera en prensa. En un tercer tipo de libro se podría seguir la profunda influencia que, durante siglos, Aristóteles ha ejercido en la filosofía. No me he propuesto ninguna de estas tareas, pero me he aplicado a hacer una exposición de los principales elementos de su filosofía, tal como se ofrecen en sus obras. [18]

El libro capital de Jaeger, sin embargo, es ***Paideia*** (1933-1944), cuyo subtítulo de 1934[19] (al volumen primero) resulta ya, de por sí, revelador en orden a los presupuestos y al programa que conecta los distintos temas y estructura el conjunto de la obra: *Die Formung der griechischen Menschen*). [20]

Tanto por la envergadura del trabajo de investigación, que arranca de los orígenes de la épica homérica hasta la declinación de la polis

[18] Londres, 1923 (cito por la trad. cast. de Diego F. Pro, Bs. As., ed. Charcas, 1957, pág. 7).
[19] Berlín, ed. Walter de Gruyter & Co.
[20] Los traductores con la aprobación del autor ponen como subtítulo *Los ideales de la Cultura Griega*, lo que procede de la versión inglesa y que era seguramente válido para el propio Jaeger si nos atenemos al hecho de que mantuvo un estrecho vínculo de trabajo con aquellos, como lo dice en el ***Prólogo*** a la primera edición en español cuando sostiene que *he leído cuidadosamente por mí mismo cada página de las pruebas de imprenta* (**Paideia**, X). Asimismo, la justificación del nuevo subtítulo no sería, en opinión del autor, más que el resultado de que *el libro se puede leer como una historia del espíritu griego* (**Paideia**, X). Respecto al subtítulo original cabe señalar que los sinónimos de *Menschen* (*Leute*, *Volk*, *Wesenheiten*) muestran un campo semántico que lo conecta al agregado social. A su vez *Formung* significa *formación* y *modelado* de manera que aquel subtítulo de 1934, de ordinario vertido como *la formación del pueblo griego*, también cabría traducir como *el modelado de la gente griega*, lo que posiblemente daría una mejor idea de la *paideia* que se expone en la obra.

en la época de Demóstenes, como por el minucioso tratamiento de detalle de todos los temas vinculados al desenvolvimiento de los ideales educativos de los griegos de la antigüedad, el libro de Jaeger es un trabajo único en su tipo, al punto que bien puede decirse que es constitutivo de una singular materia, la *paideia griega*, cuya temática multidisciplinaria comprende tanto la filosofía, como la antropología cultural, y la ética lo mismo que la educación y la filología histórica.

Semejante variedad de intereses y asuntos no se presentan, sin embargo, como un inventario enciclopédico; y, cualquiera que sea la posición asumida frente a la obra, nadie hasta ahora por lo menos se ha atrevido a negar la poderosa estructuración de su discurso y la extraordinaria claridad expositiva, que coloca al alcance de cualquier hombre culto lo que, en otras manos, era un arduo asunto de expertos que nunca se había permitido descender del nivel de los especialistas.[21]

Nadie mejor que el propio Jaeger ha señalado todo esto y las palabras con las que abre su tratado ofrecen, en este sentido, su más rigurosa definición. *Esta exposición* - dice en el *Prologo* al primer volumen (que ahora constituye la primera parte de la obra) - *no se dirige solo a un público especializado, sino a todos aquellos que, en las luchas de nuestros tiempos, buscan en el contacto con lo griego la salvación y el mantenimiento de nuestra cultura milenaria. Me ha sido, con frecuencia difícil mantener el equilibrio entre el afán de llegar a una amplia visión histórica del conjunto y la necesidad imprescindible de una reelaboración profunda del complejo material de cada una de las secciones de este libro,*

---

[21] Este aspecto suele dejarse muchas veces de lado por parte de los clasicistas en beneficio de las cuestiones de detalle que hace a cada particular referencia o controversia. De esa manera se tiende a sesgar el uso de la obra en una dirección del todo diferente a la perseguida por el propio autor. Ese paradójico resultado bien podría considerarse una suerte bloqueo a ese mejor *refugio de los mortales* invocado en la portada de la obra. Y seguramente el autor coincidiría con este punto de vista.

mediante una investigación minuciosa. La consideración de la Antigüedad desde el punto de vista de esta obra pone de relieve una serie de nuevos problemas que se han hallado en el centro de mis investigaciones durante los últimos diez años. He renunciado, empero, a la publicación de todos y cada uno de sus resultados en forma de volúmenes particulares, porque hubiera aumentado su tamaño de manera informe. En lo esencial, el fundamento de mis puntos de vista se desprenderá de la exposición misma, puesto que surge inmediatamente de la interpretación de los textos originales y pone a los hechos en una conexión tal que estos se explican por sí mismos.[22]

Con ***Paideia*** se vinculan un importante conjunto de investigaciones y estudios monográficos del autor sobre la sociedad y el humanismo antiguo o acerca del pensamiento y la época de Platón e Isócrates entre los que cabe citar la introducción a ***Altertum und Gegewart***,[23]; ***Antike und Humanismus*** [24]; ***Die griechische Staatswthik im Zeitalter des Plato***[25]; ***Solons Eunomie***[26]; ***Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung***[27]; ***Ueber Ursprung des philodophischen Lebensideals*** [28]; ***Tyrtaios Über die wahre***

---

[22] Werner Jaerger, ***Paideia***, trad. cast. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, ed. FCE, 1985, pag. VII. Cito en adelante ***Paideia*** seguido de la página y por esta edición de 1985. Entre paréntesis agrego libro y capítulo. Estas referencias tienen la finalidad de facilitar la referencia.

[23] Leipzig, 1924. Una versión inglesa se incluye en Werner Jaeger: ***Five Essays***. Translated by Adele M. Fiske. With a *Bibliography* of Werner Jaeger prepared by Herbert Bloch. Pp. ix + 171. Montreal, Mario Casalini editor, 1966, pags. 1-17.

[24] Leipzig, Verlag von Quelle & Meyer, 1925.

[25] 1924, reeditado en **Die Antike** X, Berlín, 1934.

[26] ***Solons Eunomie,*** Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften, 1926, XI, pags. 69-85; y ahora recogido en el volumen primero de sus ***Scripta minora***, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, págs. 315-339.

[27] **Die Antike** IV, Berlín, 1928.

[28] Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., Berlín, 1928, pags. 390-421. En la edición castellana de FCE fue incluido: vid Werner Jaeger, ***Aristóteles***, trad.cast.de José Gaos, ²1992, pags. 467-515 (la pimera edición castellana es de 1946 y se hizo sobre la versión inglesa de 1934 de Richard Robinsón por indicación expresa del autor). También ha sido incluido en el volumen primero de sus ***Scripta minora***, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, págs. 347-494.

Areté[29]; ***The problem of Authority and the Crisis of the Greek Mind***[30]; ***The Date of Isocrates´ Areopagiticus and the Athenian oposition***[31]; ***Praise of law. The origin of legal philosophy and the Greeks*** [32]; y ***Die Entwicklung des Studiums der griechischen Philosophie seit dem Erwachen des historischen Bewusstseins***.[33]

De los otros libros importantes del autor no deberíamos omitir la mención de sus obras anteriores y posteriores a ***Paideia***.

Entre esas obras de su primera etapa germana, signada por la investigación filológica y textual, cabe mencionar la ya citada disertación de 1911 ***Emendationum Aristotelearum Specimem***, ***De animaliium motu***[34], ***Nemesios von Emesa***[35], además del también ya mencionado estudio de 1912 sobre la ***Metafísica*** de Aristóteles a los que suman varios trabajos más restringidos como ***De ¨Pneuma¨ in Lykeion***[36], ***Das Ziel des Lebens in der griechischen Ethick von***

---

[29] Publicado incialmente en Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., XXIII, Berlín, 1932, pags. 537-568; y ahora recogido en el volumen segundo de sus ***Scripta minora***, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, págs. 75-114.

[30] Incluido en ***Autohrity and the Individual***, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, Mass., 1937.

[31] Publicado en *Harvard Studies in Classical Philology*, volumen especial, Cambridge, Harvard University Press, 1941, pags. 409-450; y ahora recogido en el volumen segundo de sus ***Scripta minora***, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, págs. 267-308.

[32] Incluido en ***Essays in Honor of Roscoe Pound***, New York, Harvard University Press, 1947, pags. 352-375. Tambien se ha editado por separado: Werner Jaeger, ***Praise of law: the origin of legal philosophy and the Greeks***, Oxford University Press, 1947; y, además, ha sido incluido en el volumen segundo de sus ***Scripta minora***, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, págs. 319-352.

[33]Publicado en ***Zeitschrift für philosophische Forschung,*** Bd. 6, H. 2 (1952), Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann Verlag, pags. 200-221.

[34] ***Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu – PS Aristotelis de spiritu libellus***, ed Werner Jaeger, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, 1913.

[35] ***Nemesios von Emesa: Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios***, Berlín, Weidmann, 1914.

[36] En **Hermes**, XLVIII, 1913, págs. 29-74; y ahora recogido en el volumen primero de sus ***Scripta minora***, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, págs. 57-103.

der Sophistik bis Aristoteles, ***Aristotle´s verses in praice of Plato***[37], ***Horaz C I 34***[38], ***Eine Stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief***[39] , ***Ennius annal . FRG. Vahlen*** [40] y numerosas reseñas que luego se van a reunir en sus ***Scripta minora***.[41]

De su ulterior etapa americana, asimismo, tampoco se debe omitir su ***Diokles von Karistos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles***[42]; su fundamental estudio sobre ***Demosthenes. The***

---

[37] Publicado inicialmente en **The Classical Quaterly**, vol. XXI (1927), pags. 13-17; y ahora recogido en el volumen primero de sus ***Scripta minora***, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, págs. 339-346.

[38] **Hermes**, XLVIII (1912), págs. 442-449; y ahora recogido en el volumen primero de sus ***Scripta minora***, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, págs. 49-56.

[39] **Hermes**, L (1915), págs. 537-553; y ahora recogido en el volumen primero de sus ***Scripta minora***, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, págs. 163-179.

[40] **Hermes**, LI (1916), págs. 3107-313; y ahora recogido en el volumen primero de sus ***Scripta minora***, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, págs. 209-211.

[41] La amplitud de intereses de Jaeger se manifiesta en las numerosas reseñas que arrancan de 1910, luego reunidas en el volumen primero de sus ***Scripta minora***, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960 (en adelante **SM 1** y **SM 2**). Allí se incluyen, entre otros trabajos, las reseñas de los libros Charles Werner (***Aristote et l´idealisme platonicien***, Paris, ed. Felix Alcan, 1910 [en **SM 1**, 39-40]), Benvenuto Donati (***Dottrina pitagórica y aristotélica del diritto***, Modena, Formiggini, 1911 [en **SM 1**, 41-44]), Albert Goedeckemeyer (***Die Sistematische Gleiderung der Aristotelischen Philosophie***, Halle, Max Niemeyer, 1912 [en **SM 1**, 45-48]) Wilhem Schick (***Favorino** ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΩΝ ΤΡΟΦΗΣ **und die Antike Erziehungslhere***, Frieburger diss, Leipzig, 1911 [en **SM 1**, 103-106]), Gustav Przychocki (***Die Gregorii Nazianzieni Epistulis Quaestiones Selectae***, *Abhand d. Akad d. Wiss. Zu Krakaau, Philol. Kl., Bd. I*, Krakau, Selbstverlag der Akademie, 1912 [en **SM 1**, 107-110]), Wilhem Gerhauesser (***Der Protreptiko des Poseidonius***, München, Druckerei von Dr. Wolf & Shon, 1912 [en **SM 1**, 111-114]), Eduard Norden (***Agnostos Theos***, Leipzig, B. G. Teubner, 1913 [en **SM 1**, 115-162]), Franz Susemhil y Oscar Apelt (***Aristotelis Ethica Nichomachea***, Leipzig, B. G. Teubner, 1912 [en **SM 1**, 181-186]), Heinrich Meier (***Sokrates. Sein Werke und seine geschichtche Stellung***, Tübingen, J. C. B. Mhor, 1913 [en **SM 1**, 187-200]); Jean Bidez (***Vie de Pophyre, le philosophe néo-platonicien***, Leipzig, Teubner, 1913 [en **SM 1**, 201-208]); Friedrich Ueberwegs (***Grundiss der Geschichste del Philosophie***, Berlín, E. S. Mittler, 1920 [en **SM 1**, 253-256]); Harold Joachin (***Aristotle on comming-to-be and passing***, Oxford, Clarendon Press, 1922 [en **SM 1**, 281-286]); Ernst Howalt (***Die Breife Platons***, Zürich, Verlag Zeldwyla, 1923 [en **SM 1**, 287-292]); Eugen Rolfes (***Die Philosphie des Aristoteles als Natureckläring und Welstanschauung***, Leipzig, Felix Meiner, 1923 [en **SM 1**, 303-304]); A. Rostagni (***La Poetica di Aristotele***, Torino, Chiantone succ. Loscher, 1927 [en **SM 1**, 395-401]) y J. Stenzel **(*Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles***, Leipzig, B. G. Teubner, 1924 [en **SM 1**, 293-302]) y E. A. Taylor (***Plato, the man and his works***, Londres, Methuen, 1926 [en **SM 1**, 401-412]).

[42] Berlín, Walter de Gruyter & Co 1938.

origins and growth of his policy[43]; lo mismo que ***Humanism and Theology*** [44]; ***The Theology of the Early Greek Phylosophers*** [45]; ***Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature***[46]; ***Humanistische Redem und Vorträge***[47] y ***Early Christianity and Greek Paideia***.[48]

Además de la ***Metafísica*** de Aristóteles, Jaeger ha sido un destacado editor de las ***Obras*** de Gregorio de Nyssa, en las que había trabajado desde 1920. Hacia el final de su vida da cima a esa tarea, que sin embargo no llega a completar íntegramente, con la monumental edición en ocho volúmenes de casi toda la producción conservada de Gregorio, obra publicada en Leiden, en 1959, por E. J. Brill bajo su responsabilidad directa y con la intervención de grandes especialistas (Federico Mueller, Giorgio Pasquali, Hermano Lagenberck, Hilda Polak, Pablo Alexander, Jacobo McDonough, John I. Callahan y Hadwiga Hoerner) que se ocuparon de los aspectos de detalle editorial de cada obra particular.

Por último no debe pasarse por alto que algunos de sus ***Kleine Schriften*** como ***Praise of law*** o ***Greeks and Jews*** [49]**,** reunidos en los dos gruesos volúmenes de los ***Scripta Minora***,[50] son, por cierto,

---

[43] Berkeley, CA, Cambridge University Press, 1938 (trad. cast., México, ed. FCE, 1945).
[44] Milwuakee, Marquette University Press, 1943.
[45] Oxford, Clarendon Press, 1947 (trad. cast., México, ed. FCE, 1952).
[46] Leiden, Netherlands, E. J. Brill, 1954.
[47] Berlín, Walter de Gruyter & Co, 1960.
[48] Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1961 (trad. cast., México, FCE, 1961).
[49] Para ***Praise of law*** ver nota 31. ***Griegs and Jews*** fue originariamente publicado en **The Journal of Religion**, vol. XVIII, 1938, pags. 127-143; y luego ha sido incluido en el volumen segundo de sus ***Scripta minora***, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1960, págs. 169-183.
[50] El segundo volumen de sus ***Scrita minora*** reune 31 trabajos de los cuales solo hemos referenciado algunos de los más difundidos. No obstante conviene tener presente el particular valor de cada uno de estos que, tanto por su agudeza crítica como por impronta reflexiva, siempre van más allá de la mera práctica anticuaria que tiende a descontextualizar a la filología. Los trabajos que aún faltan mencionar son los siguientes: ΑΠΑΡΧΑΙ (**SM 2**, 7-26); ***Ein theophrastzitat in der Grossen Ethik*** (**SM 2**, 27-32); ***Der neuentdeckte Kommentar zum Johannesevangelium und Dionysios Areopagites*** (**SM 2**, 33-66); ***rezencion*** de **Erasmus** de

pequeños tratados que presentan un minucioso y esmerado desarrollo expositivo.

En rigor toda la obra de Jaeger desborda continuamente la agenda de sus temas y enlaza el examen de los registros con una atenta valoración del contexto; pero, solo con ***Paideia*** alcanza una singular profundidad al conectar el pensamiento filosófico con la acción educativa en una extensa y detendida inspección de su completa secuencia histórica.

El primer tomo de ***Paideia*** fue publicado en 1933 en alemán, en Berlín y Leipzig[51], y los otros dos restantes solo aparecieron en la

---

Johan Huizinga (**SM 2**, 67-7); ***Tyrtaios über die wahre*** APETH (**SM 2**, 75-114); ***Sophokles, Antigone, 241*** (**SM 2**, 115-118); ***THEODOR GOMPEHZ, Griechische Denker, III. Band (Rezension)*** (**SM 2**, 119-124); ***ERASMUS, Ausgewählte Werke (Rezension)*** (**SM 2**, 125-130); ***GIORGIO PASQUALI, Pagine stravaganti di un filologo (Rezension)*** (**SM 2**, 131-136); ***THEODOR MOMMSEN und ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Briefwechsel (Rezension)*** (**SM 2**, 137-148); ***FRIEDRICH AUGUST WOLF, Briefwechsel (Rezension)*** (**SM 2**, 149-160); ***HAROLD CHERNISS, Aristotle's criticism of Pre-Socratic philosophy (Rezension)*** (**SM 2**, 161-168); ***Vergessene Fragmente des Peripatetikers Diokles von Karystos nebst zwei Anhängen zur Chronologie der dogmatischen Ärzteschule*** (**SM 2**, 185-242); ***Diocles of Carystus: a new pupil of Aristotle*** (**SM 2**, 243-266); ***The date of Isocrates' Areopagiticus and the Athenian opposition*** (**SM 2**, 267-308); ***A new Greek word in Plato's Republic*** (**SM 2**, 309-316); ***Archilochus, frg. 67*** (**SM 2**, 317-318); ***On Dionysius of Halicarnassus, Ad Ammaeum, 4*** (**SM 2**, 353-354); ***Greek uncial fragments in the Library of Congress in Washington*** (**SM 2**, 355-388); ***Studia Pliniana et Ambrosiana ad Xenocratem phesium emendandum*** (**SM 2**, 389-394); ***Die Entwicklung des Studiums der griechischen Philosophie seit dem Erwachen des historischen Bewusstseins*** (**SM 2**, 395-418); ***PAUL WILPERT, Zwei aristotelische Frühschriften (Rezension)*** (**SM 2**, 419-428); ***Von Affen und wahren Christen*** (**SM 2**, 429-440); ***Diokles von Karystos und Aristoxenos von Tarent über die Prinzipien*** (**SM 2**, 441-454); ***GEORG MISCH, History of autobiography in antiquity (Rezension)*** (**SM 2**, 455-462); ***Plato Latinus, ed. RAYMOND KLIBANSKY, vol. II, Phaedo interprete Henrico Aristippo (Rezension)*** (**SM 2**, 463-468); ***HUBERT MERKI*** Ὁμοίωσις Θεῷ ***(Rezension)*** (**SM 2**, 469-482); ***Contemporary evidence on the text of the first chapters of Aristotle's Metaphysics*** (**SM 2**, 483-490); ***Aristotle's use of medicine as model of method in his Ethics*** (**SM 2**, 491-514); ***Ein verkanntes Fragment des Parmenides*** (**SM 2**, 515-516); ***Adverbiale Verstärkung des präpositionalen Elements von Verbalkomposita in griechischen Dichtern*** (**SM 2**, 517-524); y ***HERMANN DÖRRIES, Basilius, De Spiritu Sancto (Rezension)*** (**SM 2**, 525-530).

[51] Berlín, ed. Walter de Gruyter & Co., 1934. Este texto es la base de la versión castellana de los libro I y II aunque el texto castellano fue luego sometido a revisión por el propio autor (ver nota 20).

misma lengua originaria después de la segunda guerra mundial, al punto que puede considerarse recién como definitiva, al menos en lengua alemana, la edición de la obra hecha en 1954. Sin embargo la totalidad del texto fue traducida de los manuscritos originales alemanes (cuyo segundo y tercer volumen estaban aun inéditos), primero al ingles por G. Highet[52], y luego al español por Joaquín Xirau y Wenceslao Roces entre 1942 y 1945 bajo la supervisión directa del autor que, para esta versión castellana, incorpora un importante prólogo a la tercera parte, en el que define su trabajo y el dispositivo con arreglo al cual ha llevado adelante su investigación.

El método con que había de tratarse la materia - dice allí - *tenía que obedecer lógicamente a la naturaleza de los materiales estudiados, los cuales no pueden entenderse plenamente a menos que se diferencien, describan y analicen cuidadosamente todas las múltiples formas, contrastes, planos y estratos en que se presenta la* ***paideia*** *griega, tanto en sus aspectos individuales como en sus aspectos típicos*.[53]

Jaeger gozó de una enorme influencia durante toda su vida, aunque desde el inicio de la década del cincuenta una nueva generación de helenistas críticos representada por Arnaldo Momigliano, Moses I. Finley y la nueva escuela francesa influida por la antropología y las modernas ciencias del hombres (Jean-Pierre Vernat, Marcel Detienne, Pierre Vidal-Naquet), entre otros, empezaron a marcar reparos a su visión impregnada de consideraciones abstractas, ideales y fuertemente valorativas.

La reserva se asumió primero como reparo y después tomó la forma de la insatisfacción y el desencanto. La opinión de Momigliano, que

---

[52] ***Paideia: the ideals of Greek culture. Translated form the 2d German ed. by Gilbert Highet,*** Oxford, Oxford University Press, 1943 (corresponde al primer volumen). Los volúmenes segundo y tercero se publicaron en 1945 por la misma casa editorial (ver, asimismo, la nota 20).
[53] Jaeger, ***Paideia***, pag. 374 (Libro tercero, ***Prólogo***). Ver, también, la nota 20.

anticipa el cambio de frente, fue expuesta en una conferencia en la Universidad de Londres en 1952; y allí sostiene que *la corriente antijurídica, a la que yo atribuyo efectos a largo plazo, es la que en el campo de la historia helena representa la* ***Paideia*** *de Werner Jaeger y, en un plano inferior el libro* **Der Hellenische Mensch** *de Max Pohlenz. En todas estas obras las situaciones concretas, las relaciones económico-jurídicas, las instituciones vienen dejadas a un lado. Así Jaeger habla de la* **paideia** *pero la historia de la educación en la Antigüedad ha estado escrita por otro historiador, por el francés H.I Marrou.*[54]

No obstante, nadie pone en duda la integridad de Jaeger, cuya historia personal ha estado signada por una firme oposición a los totalitarismos y por un destino de destierro y distanciamiento que no fue sino un largo peregrinaje académico que, solo en parte, lo redimió del extrañamiento europeo.

Pero, aun para aquellos que lo admiran, no deja de constituir un irresuelto problema el hecho de que toda su visión histórica aparece inmersa en una dimensión de crisis, donde lo más notable es el divorcio entre las altas ideas y valores y los registros concretos y duros de la vida material o de las pujas históricas que se proyectan en las ideologías filosóficas, que asumen el rol vicario en las titulaciones concretas de la experiencia. Estos juicios quizá no sean

---

[54] A. Momigliano: ***Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, Volumen 1***, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1966, pag. 300. Moses I. Finley en una reseña de esta obra publicada en **History and Theory**, vol. 7, 1968, págs. 355-367 y luego incorporada a su libro ***The use and the abuse of history***, Londres, ed. Chatto & Windus, 1975 (vid: M. I. Finley: ***Uso y abuso de la historia*** trad. cast. de Antonio Perez-Ramos, Barcelona, ed. Crítica, 1977, pág. 119), cita con ostensible aprobación el *dictum* de Momigliano que constituye, para esa más reciente época de los estudios clásicos, una suerte de nuevo *desiderata* con arreglo al cual se ha edificado un estándar descalificatorio de ***Paideia*** de marcado sesgo ideológico. Nuestro punto de vista, crítico en varios aspectos relacionados, en especial, con la notable incomprensión por parte de Jaeger de todo lo relativo al derecho y la justicia del más fuerte, en modo alguno participa de aquellos equívocos, anclados en una simplificación ideológica que hoy, en plena era del estado homogéneo universal, se muestran completamente inconsistentes y, a veces, hasta desorientadores.

del todo justos con el extraordinario erudito que reorientó el estudio de la Antigüedad Clásica desde una singular perspectiva de conjunto, marcada por una filología filosófica y una filosofía filológica del todo inédita en sus predecesores porque aprovecha tanto los resultados de la erudición académica como la genial visión de Nietezsche que no pudo captar ni su maestro Ritschl ni sus coetáneos Rohde y Wilamowitz.

Parece, por otra parte, sumamente fácil impugnar las fallas de Jaeger, en particular en lo que hace a su ingenua - y, por cierto, parcial - visión del derecho y de la justicia antiguas, a las que alaba por sus altos valores y su decidida vocación racional; de lo que se deriva, involuntariamente sin duda, una curiosa manera de desaprovechar el inteligente dispositivo en el que se organiza un diagrama expositivo que ofrece una magnífica guía para el estudio del pensamiento clásico. Pero tal sesgo se manifiesta poco menos que inútil de cara a cualquier posible aprovechamiento inteligente de su obra.

Quizá resulte, por eso, más acertado el juicio de Nimio de Anquín incluido en una inteligente y erudita nota necrológica publicada en 1962 en la que dice, a propósito de ***Paideia***, que: *al interpretar estas páginas de Jaeger no debe olvidarse su propio ideal cultural y político, acaso rezagado o perimido frente a las crueles realidades del mundo actual, al cual pretendió tardíamente adaptarse después de su destierro. Pertenecía a una generación europea que penetró profundamente en el conocimiento vital de la gracia clásica, personificada sobre todo en Platón que es el prototipo humano de lo clásico. Hoy, fuera de Europa no hay nada que convenga al ideal clásico, pues más allá de las columnas de Hércules impera la barbarie o sea lo extraño, lo desmesurado, lo confuso y también el* **deinós** *de la demonología técnica. No había posibilidad de que una inteligencia plasmada en la escuela de Wilamowitz se adaptase al ambiente americano, en donde halló su*

segundo hogar como dice en el prólogo de su ***Demóstenes****, pero no su segunda patria, porque la patria una vez perdida no se recupera más. Quisiera o no quisiera, era un representante conspícuo de la Europa que aún venera el Acrópolis y que prefiere el mármol de Paros al cemento armado de Mannhatan.* [55]

Justamente por todas esas peculiaridades este estudio tiene, ante todo, una austera finalidad descriptiva que respeta los puntos de partida del autor y se propone, examinar críticamente la totalidad del libro, llamando la atención y, al mismo tiempo, respecto de los temas importantes de cara a su lectura para el interesado en las cuestiones de filosofía práctica.

Organizado inicialmente para servir de apoyo en las clases destinadas a los participantes del **Seminario de Filosofía Práctica Clásica** del **Instituto de Teoría General del Derecho** (**ITGD**) que funciona en la órbita de la Facultad de Derecho de la UNNE de Corrientes, el texto - que aquí se reproduce sin alteraciones - se leyó en cuatro sesiones consecutivas durante las dos ultimas semanas de abril y las dos primeras de mayo de 1998 y se ha utilizado como material complementario para el estudio de ***Paideia*** que se ha llevado a cabo en dicho Seminario en el primer semestre del mismo año.[56]

Desde ya, como todo comentario responsable, el trabajo pretende estimular el contacto directo con la obra y servir de guía antes que reemplazar al texto. Esa acotada agenda define la función y el alcance de este estudio destinado a servir de carta de navegación y

[55] Nimio de Anquin: *Werner Wilhelm Jaeger 1888-1961*, en **Humanitas**, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, año X, 1962, nº 15, pags. 245-251.
[56] Tal como se expuso fue editado con un tiraje muy limitado en 1998 (Corrientes, ITGD, 1998 [edición no comercial]) y así se reeditó el año 2000 (Corrientes, ITGD, 2000 [edición no comercial]). Ahora para esta edición he agregado las notas a pié de página y he actualizado algunas referencias sin alterar para nada el texto.

apropiada compañía de una obra tan notable como exigente, más por el tema que por el discurso mismo, que el autor se esfuerza por colocar al alcance del lector inteligente y dispuesto a instruirse.

§ 2. Educación y cultura superior.

El papel de la educación en la formación de los altos ideales de la cultura de los griegos de la antigüedad.

Antes de analizar cada parte de la obra vamos a introducirnos en el dispositivo intelectual que informa la composición y que le imprime su carácter al conjunto y a sus distintos elementos teóricos. Esos elementos se ofrecen de manera explícita en las páginas iniciales.

Tanto en el ***prólogo*** como en el capítulo introductorio que se antepone a las cuatro partes en las que se divide la obra, Jaeger nos informa acerca de los patrones teóricos que guían su investigación.

En el centro aparece ante todo el tema de la educación entendida sobre todo como la actividad orientada a formar intelectualmente en una comunidad individuos aptos para desarrollar y conservar el acervo heredado y los valores inherentes a esa misma formación.

La educación, considerada así, es una educación para la cultura y esta última solo se entiende como el conjunto de altos ideales que regulan el desarrollo y la conservación de los elementos espirituales (morales e intelectuales) sobresalientes de una comunidad y que hacen de ella algo específico, destacado y permanente.

La cultura misma resulta entonces algo que para cada miembro de esa comunidad constituye su genuino acervo creativo de ideas y normas como así también lo que, en orden a esas mismas ideas y normas, vale la pena custodiar y defender porque es lo que, en última instancia, le da un sentido superior y una dirección bella, virtuosa y estricta a la propia vida.

Jaeger nos informa que esta perspectiva, que en cierto modo se genera a partir de nuestra peculiar condición humana, es básicamente una adquisición histórica y como tal presenta una

fundamental cesura histórica, a partir de la emergencia de la cultura de los griegos de la antigüedad clásica, que equivale casi a un verdadero comienzo como actividad consciente y deliberada que luego informa y, a su modo, determina, y también regula , en gran medida, el curso ulterior de la Civilización Occidental hasta nuestros días.

Justamente para afirmar este elevado sentido de la idea de cultura y distinguirlo de cualquier otro criterio antropológico, descriptivo o meramente clasificatorio; y, al mismo tiempo, para remarcar su filiación histórica, Jaeger encabeza su obra con una cita de Menandro en la que se afirma enfáticamente que *la educación es el mejor refugio de los mortales*.[57]

El dativo plural que cierra la frase (βροτοῖς) indica no solo un rasgo o modalidad gramatical sino que informa todo un contenido de valor en orden a la dirección y al destino de los mortales - o de la humanidad si se quiere - regido por la *paideía* entendida siempre como educación superior y acción deliberada de conservación y desarrollo del acervo espiritual de un pueblo. Semejante acervo no es solo ni principalmente intelectual y todo un conjunto de actividades, posiciones y desempeños vinculados a la ética y al

---

[57] λιμήν πέφυκε πασι παιδεία βροτοῖς. La cita figura como subtítulo de la obra y procede de las *Sentencias singulares* que forman el ΓΝΩΜΩΑΙ ΜΟΝΟΣΤΙΞΟΙ. En la edición de Augusto Meineke y Richard Bentley ***Menander (of Athens), Philemon***, Berolini, Sumptibus Augusti Mylii, 1823, figura en la pág 325 tal como la da Jaeger. No obstante en la misma obra y en el número 64 del *Suplementum* se agrega (pag. 339) una variante que reemplaza λιμήν (*refugio*) por τιμὴ (*estima*) lo que da una segunda versión de la sentencia quizá menos fuerte en su impronta: τιμὴ πέφυκε πασι παιδεία βροτοῖς (*la educación es lo que mas estiman los mortales*). En la época en la que publica Jaeger la primera edición de ***Paideia***, en 1934 donde se vive una suerte de medianoche de la historia conforme a la aguda caracterización benjaminiana de Reyes Mate, era sin duda más importante resaltar el valor de refugio de la educación antes que su mera estima. Jaeger, tal como surge de la portada de la obra, ha preferido colocar esa silenciosa basa como una prevenida advertencia si nos atenemos a la ausencia de referencias y detalles. Para la inteligente interpretación que hace el estudioso español de las ***Tesis de Filosofía de la historia*** de Walter Benjamin y que aquí utilizamos para hacer inteligible la esperanzada expectativa de Jaeger vid: Reyes Mate: ***Medianoche en la historia. Comentarios al concepto de Historia de Walter Benjamin***, Madrid, ed. Trotta, 2006.

perfeccionamiento físico y estético se encuentran comprendidos bajo la forma de valores y prácticas integradas de la vida social.

Más adelante agrega Jaeger, para contextualizar su pensamiento, otra cita de Frínico: *Filólogo es el amante de los* λόγους *y el que se ocupa activamente de todo tipo de educación*.[58]

Λόγους (acusativo plural de λόγος) es aquí realmente intraducible, ya que comprende tanto lo que se sabe como lo que se dice y se representa como idea o valor, donde se incluye, como dice Jaeger, *la unidad originaria* de aquel acervo en el cual la música y la gimnasia comparten con la literatura y la filosofía - que todavía no distingue ciencia, técnica y especulación metafísica - una función

---

[58] Φιλόλογος ὁ φιλῶν λόγους καὶ σπουδάζω παιδείαν (***Paideia***, 2 [**Introducción**]). Allí, a propósito de esta definición, agrega Jaeger: *Los antiguos tenían la convicción de que la educación y la cultura no constituyen un arte formal o una teoría abstracta, distintos de la estructura histórica objetiva de la vida espiritual de una nación. Esos valores tomaban cuerpo, según ellos, en la literatura, que es la expresión real de toda cultura superior. Así es como debemos interpretar la definición del hombre culto que encontramos en Frínico*. Jaeger toma la cita de Frínico de la edición de William Gunion Rutherford: ***The new Phrynichus: being a revised text of the Ecloga of the grammarian Phrynichus***, con introducción y comentarios del editor, Londres, Macmillan and Co., 1881, pag. 483. William Gunion Rutherford (1853-1907), por su parte, ha sido un eminente clasicista escocés educado en el Balliol College de Oxford. Orientado primero hacia la medicina muy pronto dejó de lado la ciencia para dedicarse a los estudios clásicos. En el University College de Oxford se desempeñó como miembro del cuerpo docente y de su junta rectora. Como erudito editó las fabulas de Brabius (***Brabius***, ***Volumen 1 de Scriptores fabularum Graeci***, Londres, Macmillan and Co., 1883) y , sobre todo, se dedicó a Aristófanes, de quien editó los escolios del *Codex Ravennas* (vid: ***Scholia Aristophanica: being such comments adscript to the text of Aristophanes as have been preserved in the Codex Ravennas***, vols. 1-3: Londres, Macmillan and Co., 1896). Tambien se ocupó intensamente del estudio del griego Atico del que procede su edición de Frínico así como de la edición de los primeros cuatro libros de la ***Historia*** de Tucídides (Vid: ***Thoukydidou tetarte: the fourth book of Thucydides, a revision of the text illustrating the principal causes of corruption in the manuscripts of this author by William Gunion Rutherford M.A. LL.D.***, Londres and New York, Macmillan and Co., 1889). Tradujo asimismo las Epistolas de San Pablo a los Romanos, a los Tesalonienses y a los Corintios (Vid: ***St. Paul's Epistles to the Thessalonians and to the Corinthians : a new translation***, Londres, Macmillan and Co., 1908; ***St. Paul's epistle to the Romans : a new translation with a brief analysis***, Londres and New York, Macmillan and Co., 1914) y publicó un extenso compendio de sermones (***The key of knowledge: sermons preached in Abbey to Westminster boys***, Londres and New York, Macmillan and Co., 1901) además de otros libros acerca del griego, el latín y el inglés.

protréptica orientada a elevar la condición humana y a sostener y custodiar todo lo que resulta de esa misma dirección superior.

Si se entiende todo esto desde el principio el libro de Jaeger se puede estudiar con provecho y, desde luego, sirve para orientar con seguridad el estudio del mundo clásico y de su notable filosofía práctica cuya agenda, aun hoy, es materia de inconclusa controversia.

Por el contrario, cualquier lectura que se desentienda o que rechace la plataforma que sirve de soporte y de justificación a la obra deberá afrontar la penosa tarea de desmantelamiento de los valores que el autor utiliza en la selección y en el análisis de los registros históricos y literarios.

Nada impide, desde ya, esta otra modalidad de abordaje; pero difícilmente se podrán aprovechar sus más inteligentes lecciones si se somete el estudio del texto al mero inventario heurístico orientado al puro desglose de información erudita.

§ 3. Estructura y contenido de la obra.

El programa de nuestra lectura

La obra se presenta estructurada bajo la forma de *un tratado completo acerca de la formación y desarrollo de la paideía griega* hasta la época de Aristóteles.

Cada parte en la obra de Jaeger se desarrolla en un libro diferente, con un orden de secuencia progresiva de tal manera que la lectura, al tiempo que analiza cada etapa histórica, muestra la fenomenal continuidad que culmina en la obra pedagógica de Platón.

Nuestro estudio de este excepcional libro se va a orientar, en ese sentido, con arreglo al desarrollo secuencial del texto y conforme a una selección de sus principales temas.

En la *primera parte* vamos a examinar la cultura de la edad heroica y la formación del ideal educativo desde Homero tal como se expone en el plan del libro.

Nuestra guía temática arrancará en este primer tramo de Homero y Hesíodo.

El estudio de la épica abre a su vez, en la obra, la vía para el examen de la educación ciudadana y del estado jurídico, lo que nos conduce a la inspección de detalle del ideal espartano, del papel de la poesía (Arquíloco, Mimnermo, Safo, Alceo) y al estudio de la singular figura literaria y política de Solón como marco para el mejor conocimiento de la formación institucional de Atenas.

El surgimiento de la filosofía se trata, en este contexto, junto a las luchas y las transformaciones de la nobleza y al notable fenómeno

de la emergencia de los tiranos, cuyo sesgo histórico se nos muestra con toda la notable impronta de su original novedad.

De igual modo en la *segunda parte* examinaremos la culminación y la crisis del espíritu ático, que la obra analiza en detalle al igual que el diferente y específico rol de los grandes trágicos (Esquilo, Sófocles y Eurípides), el de los principales sofistas (Gorgias, Protágoras), lo mismo que la comedia antigua representada principalmente por Aristófanes y la historia tal como se ha conservado en las obras de Herodoto y Tucídides.

En la *tercera parte* vamos a examinar el núcleo de la obra que Jaeger denomina la búsqueda del centro divino. Allí nos detendremos sobre todo a examinar los temas vinculados a Sócrates y a Platón. En este sentido el estudio se ocupará, ante todo, de mostrar la acotada reformulación de la cuestión socrática tal como ella se encuentra a principios de los años cuarenta así como la función que cumple en el contexto de la obra y de cara a la investigación del papel de la paideia griega.

Por fin, en lo que en particular hace a la obra misma del filósofo de la Academia básicamente nos ocuparemos de la toda aquella tematización, que el autor desarrolla, relativa a Platón como educador, lo que comprende tanto el examen de los diálogos tempranos como el estudio de detalle del resto de los grandes diálogos educativos (El *Protágoras*, el *Gorgias*, el *Menón*, el *Simposio* y la *República*).

Finalmente, en la *cuarta parte* vamos a estudiar los siguientes temas del libro: El conflicto de los ideales de la cultura en el siglo IV; la medicina; la retórica; el ideal panhelénico; la educación del gobernante; el conflicto entre autoridad y libertad; Isócrates y Jenofonte; el *Fedro* de Platón; Dioniso y Platón, las *Leyes* de Platón; y Demostenes y la agonía de la polis.

§ 4. La etapa germinal.

La cultura de la edad heroica y la formación del ideal educativo

En su búsqueda, orientada a rastrear la idea de la educación como acción deliberada de formación humana conforme a criterios normativos, Jaeger arranca de Homero y Hesiodo.

Para llevar adelante su investigación se apoya en el concepto de *areté*, que se expresa en el *vigor* y la *astucia* del hombre superior representado por Aquiles y Ulises.[59] Homero aparece así como el maestro que enseña a través del poema.

Esta fenomenal tarea adquiere luego en Hesíodo una nueva dimensión al introducirse, en opinión de Jaeger, el valor del trabajo y el ideal de derecho como patrón regulador de la vida y de las adjudicaciones ciudadanas.[60]

La educación ciudadana se completa después con la afirmación del estado jurídico que adquiere un novedoso y casi desconocido perfil en la *Polis*, donde sobresale el ideal espartano de adiestramiento, sujeción de conjunto e igualdad ciudadana. En este marco la poseía cumple un papel educativo que descubre las potencialidades del

---

[59] Dice Jaeger en ***Paideia***, 22 (I, 1): *Solo alguna vez, en los últimos libros, entiende Homero por* ***areté*** *las cualidades morales o espirituales. En general designa, de acuerdo con la modalidad de pensamiento de los tiempos primitivos, la fuerza y la destreza de los guerreros o de los luchadores y ante todo el valor heroico considerado no en nuestro sentido de acción moral separada de la fuerza, sino íntimamente unido.*

[60] Si bien en Hesíodo, como dice Jaeger (Paideia, 71[I, 4]) *se introduce por primera vez el ideal que sirve de cristalización de todos los elementos y adquiere una elaboración poética en forma de epopeya: la idea del derecho*, antes debe tenerse presente, como dice nuestro autor, que *en Hesíodo se revela la segunda fuente de la cultura: el valor del trabajo* (***Paideia***, 67 [I, 4]). Y para que no queden duda de su importancia, evidentemente no advertida por sus objetores ideológicos, señala Jaeger que *no debe inducirnos a error la vida libre de ciudadanos de la clase señorial en Homero: Grecia exige de sus habitantes una vida de trabajo* (***Paideia***, 67 [I, 4]).

individuo (Arquíloco, Mimnermo, Safo, Alceo) y que se transforma en testimonio de la afirmación ética de los deberes en Solón, cuya obra imprime a la formación política de Atenas la novedosa idea de la bondad de la ley asociada a la conservación de la ciudad.

Por último nos muestra Jaeger el surgimiento de la filosofía y como contraste las luchas y transformaciones de la nobleza que tiene lugar con la extensión de las individualidades y la aparición de los tiranos.

La *areté* resume en sus cuatro componentes (*valor*, *prudencia*, *justicia* y *sabiduría*) la condición del hombre agonal que representa la materia de esta primera parte. Cada vía de la obra tiene en este primer libro una dirección marcada por la temática de esos cuatro tópicos fundamentales.

La noción de *areté* [61] resulta así la clave y la guía que orienta el examen de la etapa germinal de aquellos altos ideales griegos, cuya finalidad educativa se expresa, de manera progresiva, en un conjunto de ideas y acciones tendientes a la formación consciente de individuos capaces de afrontar los más duros y difíciles desafíos del destino.

Jaeger organiza la perspectiva expositiva con arreglo a este presupuesto y todo lo que examina viene marcado por esa impronta. De lo cual resulta una inevitable selección temática que limita la inspección de otros registros de la cultura material o de los mismos

---

[61] Para todo esto vid: ***Paideia***, I, 1: **Nobleza y areté**, pags. 22-29. En particular ***Paideia***, 22, donde dice que *la* ***areté*** *como expresión de la fuerza y el valor heroicos, se hallaba fuertemente enraizada en el lenguaje tradicional de la poesía heroica y esta significación debía permanecer allí por largo tiempo. Es natural que en la edad guerrera de las grandes migraciones el valor del hombre fuera apreciado ante todo por aquellas cualidades y de ello hallamos analogías en otros pueblos. También el adjetivo* ἀγαθός *que corresponde al sustantivo* ***areté,*** *aunque proceda de otra raíz, lleva consigo la combinación de nobleza y bravura militar. Significa a veces noble, a veces valiente o hábil; no tiene apenas nunca el sentido posterior de "bueno" como no tiene* ***areté*** *el de virtud moral*.

asuntos y conflictos de poder y de intereses que proyectan su variedad de interacciones económicas, políticas y religiosas en el horizonte de la vida social antigua.

Ahora bien, lo que puede interpretarse como una restricción del historiador no desmerece, sin embargo, la obra para el lector inteligente, que tiene en el texto un magnífico plano del itinerario de las ideas y los valores que han servido para edificar la plataforma del *ethos* del hombre griego desde la edad germinal de la epopeya.

Todo el examen de Homero y Hesíodo, como el ulterior recorrido de Jaeger en torno a los registros poéticos y testimoniales de la formación de los ideales ciudadanos en Esparta y Atenas y el proceso mismo de afirmación de la individualidad o el conflictivo papel que da lugar a la transformación de la sociedad aristocrática, al nacimiento de la especulación racional y a la disolución de los lazos de sangre, se presenta, en la obra, como un conjunto orgánico donde las ideas se subordinan a las normas a partir de las cual se edifica el espíritu agonal representado por los grandes héroes como Aquiles, Ulises y Ayax, a los que siempre acompañan sabios educadores como Fénix o míticos maestros como el prudente centauro Quirón.

En esa línea los poemas homéricos fijan el punto de partida[62] y, también, la caracterización de los primeros rasgos de una tendencia que, al desarrollarse plenamente, no se desestimarán nunca aunque, en algunos aspectos, llegue a reorientarse su sentido o se los adapte a un orden de mayor complejidad como en el caso de la crítica intelectual de Sócrates o en la intrincada trama de la filosofía práctica de Platón y Aristóteles. La idea de *excelencia* y *superioridad* es en este sentido el *marco* o *contexto* y , al mismo

---

[62] ***Paideia***, 30 (I,2): *Para completar e ilustrar la explicación de la* ***areté*** *- el concepto central de la educación griega – trazaremos una imagen de la vida de la nobleza griega primitiva, tal como nos la ofrecen los poemas "homéricos".*

tiempo, el cauce por el que se desplaza la *areté* , cuyo contenido se manifiesta ante todo[63] como *vigor*, *destreza física* y *fuerza individual* que se pone a prueba en la *lucha* y que solo se confirma con la *victoria* o, incluso, con el sacrificio extremo de la vida, de lo que se sigue la *fama* que después cantan los poetas como testimonio de una perfección definitiva que se reconoce tras la muerte física del héroe.

Junto a esos tres rasgos destaca asimismo nuestro autor[64] la *prudencia*, la *astucia* y la *riqueza de ingenio* que se agregan como componentes tardíos de este estadio germinal representado por la epopeya.

Con singular maestría Jaeger estudia los poemas homéricos y muestra la variedad del uso lingüístico[65] , su correlación con las practicas ejemplares como la *exigencia de recompensa* o la *sed de honor* y los rasgos que conducen a la *kalokagathía* y a la formación de la *fhilaykía* [66]aristotélica que desemboca en el *megalopsychos*,[67] que no es sino el hombre superior que aspira, en el sentido clásico del estagirita, a *apropiarse de la belleza*, cuyo significado y extensión explica el gran helenista germano con incomparable rigor y fina erudición.[68] Homero aparece así, en la etapa germinal, como el primer educador de los griegos al imponer el ejemplo de la

---

[63] Vid: ***Paideia***, 22 (I, 1).
[64] Vid: ***Paideia***, 32 (I,21). Jaeger desagrega dos etapas en los poemas homéricos: en la primera y más antigua, representada por la ***Ilíada***, predomina de manera absoluta la guerra, mientras que en la ulterior, focalizada en la ***Odisea***, el escenario se torna complejo y muestra el escorzo social en el cual emergen los nuevos componentes de la ***areté***.
[65] Vid: ***Paideia***, I, 3: ***Homero, el educador*** (48-66).
[66] Vid: ***Paideia***, 28 (I, 1).
[67] Vid: ***Paideia***, 27 (I, 1).
[68] Vid: ***Paideia***, 29 (I, 1): *En la fórmula "apropiarse de la belleza" se halla expresado con claridad única el íntimo motivo de la* ***areté*** *helénica. Ello distingue, ya en los tiempos de la nobleza homérica, la heroicidad griega del simple desprecio salvaje de la muerte. Es la subordinación de lo físico a una más alta "belleza". Mediante el trueque de esta belleza por la vida, halla el impulso natural del hombre a la propia afirmación su cumplimiento más alto en la propia entrega*.

conducta heroica y maravillosa con un valor de modelo y un alcance normativo que Jaeger examina en detalle, apoyándose para esto en la explicación de la *aristeía* y en la suma de rasgos que resumen su valor protréptico.

Después de Homero se ocupa Jaeger de Hesíodo[69], con el que se pone de manifiesto el otro extremo de la cultura de aquella remota edad germinal, representado por el valor del trabajo y la afirmación de la idea del derecho como soporte necesario y marco de referencia del dispositivo de adjudicaciones que, de una parte enaltece y define, en una aproximación aun bastante simple y unilateral, la justicia y, al mismo tiempo, maldice y rechaza la injusticia.[70]

Jaeger asume, en este punto, la visión clásica y racionalista que coloca a Hesíodo en un sitio de privilegio en orden a la emergencia del ideal de justicia.

El examen y la consecuente demarcación del concepto de ley jurídica [71] que expone con preciso detalle luego va a adquirir, en la época clásica y, sobre todo, de la mano de Platón y Aristóteles, un definido perfil como *indicativo de regulación ciudadana normativa*. Semejante plataforma que constituye el substrato de la ulterior construcción racionalista y formal del Derecho Romano

---

[69] Vid: ***Paideia***: ***Hesiodo y la vida campesina***, 67-83 (I, 4).

[70] Una cita puntual de los ***Erga*** da base a la demarcación de Jaeger: *Toma esto en consideración: atiende a la justicia y olvida la violencia* (***Erga***, 275). *Es el uso que ha ordenado Zeus a los hombres* – dice Jaeger siguiendo a Hesíodo -: *los peces y los animales salvajes y los pájaros alados pueden comerse unos a otros, puesto que entre ellos no existe el derecho. Pero a los hombres les confirió* ***la justicia el más alto de los bienes***. *Esta diferencia entre los hombres y los animales se enlaza claramente con el ejemplo del halcón y el ruiseñor, Hesíodo piensa que entre los hombres no hay que apelar nunca al derecho del más fuerte, como lo hace el halcón con el ruiseñor* (vid: ***Paideia*** ,76 [I, 4]).

[71] Vid: ***Paideia*** ,77: *La identificación de la voluntad divina de Zeus con la idea de derecho y la creación de una nueva figura divina, Diké, tan íntimamente vinculada con Zeus el dios más alto, son la consecuencia inmediata de la fuerza religiosa y la severidad moral con que sintieron la exigencia de protección del derecho la clase campesina naciente y los habitantes de la ciudad* (I, 4).

que, aun hoy, se conserva como la columna vertebral del derecho de Occidente tiene una decidida filiación genealógica que no siempre se destaca en la literatura especializada y acerca de la cual Jaeger presenta un amplio registro que impone una especial atención más allá de cualquier diferencia o crítica en relación a sus opiniones.

Desde ya, no es este el lugar para detenerse a levantar con detalle cargos a Jaeger por la unilateralidad de su exposición en el específico terreno del desenvolvimiento histórico de la concepción helénica de la ley y la justicia, pero tampoco se puede omitir el hecho de que todo su discurso, orientado a formular una alabanza de la idea griega de la ley y la justicia, se desentiende totalmente de toda aquella dimensión constituida por la ley y la justicia del más fuerte[72], cuyo desarrollo paralelo y controversial hace de la contribución de los griegos de la antigüedad algo enormemente más problemático, complejo y crítico y, por ende, algo mucho mas importante y provechoso de cara a los estudios en torno al uso y al valor de la ley y la justicia, que todo lo que puede proponer o imaginar el clasicismo racionalista y positivista, que idealiza el legado cultural de la antigüedad pagana y que por eso mismo nunca podrá alcanzar la perspectiva teórica que descubre el genuino substrato de la ley articulado como una trama de dominación, intereses y adscripciones.

En todo caso, quizá puede decirse en defensa de Jaeger - y también para atenuar el ineludible cargo de unilateralidad que nunca se debería pasar por alto -, que los propósitos que guían y sostienen su investigación persiguen una determinación histórica lo más completa posible de los elementos que componen el dispositivo de ideas y valores que dieron, en la Grecia antigua, forma y contenido a una acción educativa tendiente a la formación de un extraordinario ideal cuyo tema, la *paideia* misma, resume el mayor

---

[72] Para una crítica completa del asunto vid: Joaquín E. Meabe: ***El derecho y la justicia del más fuerte***, Corrientes, ITGD, 1994.

esfuerzo consciente de construcción de hombres capaces de enfrentar con vigor e inteligencia las más arduas contingencias del destino y que, por encima de todo obliga a destacar la fundamental aptitud que impuso, en aquel pueblo privilegiado por la naturaleza, el control racional en todos los desempeños de la vida.

La sutil diferencia seguramente proviene, al menos en el arduo terreno de las disciplinas prácticas como el derecho y la teoría de la justicia, de las diferentes perspectivas que hoy nos impone otro tipo aprendizaje en relación con las grandes obras de la cultura de la antigüedad, que presenta una suma de estados de cuestión como en todo lo relativo a la ley y la justicia del más fuerte, que lleva a replantear la totalidad de los contenidos e ideas de esas materias.

Por ende y, en atención a una lectura provechosa, queda nuestro cargo acotado; y la salvedad indica que, incluso para la diferente perspectiva, desde la que se ha levantado el cargo de unilateralidad, la obra de Jaeger continua ofreciendo un incomparable y provechoso panorama para ese tipo de estudios. Más adelante[73] vamos a considerar este rasgo como detalle clave para un estudio inteligente y útil.

Ahora bien, al desplazar la investigación al escenario de los tratos interactivos[74] Jaeger localiza, en la afirmación y en la compleja extensión de los deberes ciudadanos dentro del cuerpo político, otro de los elementos que contribuye al perfeccionamiento de la paideia griega.

En ese horizonte la *Polis* - cuya estructura contiene y, al mismo tiempo, potencia aquellos elementos - adquiere una dimensión inusual por la envergadura de la función pedagógica que disciplina

---

[73] Al examinar aquella parte en la Jaeger analiza la obra de Platón y, en especial ***República*** y el ***Gorgias***.
[74] Vid: ***Paideia***, I, 5, 84-102.

todas las esferas de la vida[75] y cuyo paradigma, en opinión de nuestro autor, se presenta bajo dos modalidades que estudia en particular: *el estado militar espartano* y *el estado jurídico originario de Jonia*. [76]

La primera modalidad es a la vez el más alto ejemplo de acción pedagógica deliberada y el más estricto modelo de organización comunitaria orientada a formar de modo específico a sus miembros, con arreglo a una disciplina de adiestramiento militar y hábitos comunitarios, dentro de un orden jerárquico de supremacía aristocrática que, en las elegías de Tirteo[77] y en los restos de la poesía coral de Alcmán, proclama su vocación por la lucha y por el valor guerrero que se extiende incluso a las mujeres y que es característico de la *areté* del hombre *agonal*. [78]

En la base de ambas modalidades encuentra Jaeger el cuerpo político como estado jurídico y, asociado a este, el ideal ciudadano[79] cuyo origen localiza nuestro autor en Jonia, donde el testimonio de los poetas y los filósofos desde las más antiguas representaciones de los tiempos primitivos manifiestan una creciente estima por el derecho, entonces consuetudinario y astrictivamente oral, como dispositivo de regulación de la vida y, asimismo, por la justicia como resultado de las adjudicaciones y de las restituciones ejecutadas conforme a decisiones que ponderaban la equivalencia y la reciprocidad.

Jaeger examina todo un cúmulo de asuntos que comprende tanto el aspecto terminológico y semántico de las nociones representadas por *Themis* [80], *Diké*[81] , *Hybris*[82] , *Isonomía*[83], *dikaiosyne* [84],

---

[75] Vid: ***Paideia***: ***La polis como forma de cultura y sus tipos***, 84-86 (I, 5).
[76] Vid: ***Paideia***, I, 5, 86-92.
[77] Vid: ***Paideia***, ***El llamamiento de Tirteo a la "areté"***: 92-102 (I, 5).
[78] Vid: ***Paideia***, 102 (I, 5).
[79] Vid: ***Paideia***, ***El estado jurídico y su ideal ciudadano*** 103-116 (I, 6).
[80] Vid: ***Paideia***, 106-107 (I, 6).

pleonexia [85], *idion* [86], *koinon*[87] y *ethos*[88] , como también los distintos esfuerzos dirigidos a imponer y extender la idea de un derecho igual que desemboca en la *areté* política de la época clásica donde, la libre sumisión del conjunto al régimen de la ley, dio forma y contenido al ideal superior del autogobierno como resultado de aquella prolongada y certera pedagogía del *nomos*.

La huella de semejante recorrido muestra una marca distintiva en la poesía jónico-eólica[89] y, sobre todo en la peculiar poesía política de Solón[90] cuyos escasos fragmentos le resultan, sin embargo, al autor más que suficientes para reconstruir el itinerario ascendente de la paideia griega.

La poesía jónico-eólica nos descubre, de una parte, un interesante y sutil proceso de autoeducación progresiva en el que participan Arquíloco, Semónides de Amorgos, Mimnermo de Colofón, Safo y Alceo, a los que estudia Jaeger detenidamente. Y, por otra parte, con Solón esta misma tendencia, conforme a la inteligente explicación de nuestro autor, se intensifica y se transforma en un factor de formación político-ciudadana que privilegia la noción de *eunomía* y responsabilidad.

Junto a estos desarrollos ético-pedagógicos Jaeger registra la aparición del pensamiento filosófico jónico[91] con su fenomenal descubrimiento de un orden que, al mismo tiempo, explica y

---

[81] Vid: ***Paideia***, 106-107 (I, 6).
[82] Vid: ***Paideia***, 113 (I, 6).
[83] Vid: ***Paideia***, 111-113 (I, 6).
[84] Vid: ***Paideia***, 108 (I, 6).
[85] Vid: ***Paideia***, 113 (I, 6).
[86] Vid: ***Paideia***, 114 (I, 6).
[87] Vid: ***Paideia***, 114 (I, 6).
[88] Vid: ***Paideia***, 114 (I, 6).
[89] Vid: ***Paideia***, 117-136 (I, 7).
[90] Vid: ***Paideia***, 137-149 (I, 8).
[91] Vid: ***Paideia***, 150-180 (I, 9).

organiza la percepción del mundo exterior con base en la experiencia del orden de la vida social y que se resume en la categoría de *physis*, que de ordinario se traduce por *naturaleza*, aunque se trasladaría mejor, para una estricta inteligencia de su sentido precristiano, pagano y propiamente griego, si la acotamos como *naturaleza estrictamente material*.

La determinación constructiva y la prosecución de las modalidades racionales que permiten entender la *physis* exhiben un itinerario tópico en el que se suceden, en un orden de secuencia estricta los primeros cosmólogos o fisiólogos en la denominación de Aristóteles (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Empédocles, Jenófanes, Parménides y Heráclito), a los que Jaeger estudia en relación al impacto educativo y su papel en el desarrollo de las ideas que informa el perfil de la personalidad ciudadana y la perfección del acervo cultural heredado, entre los cuales descuella la maduración del concepto de areté, que a partir de Jenófanes alcanza el término de su evolución con la inclusión de sus cuatro tópicos - valor, prudencia, justicia y sabiduría- que se interrelacionan recíprocamente.

El cuadro de toda esta etapa finalmente se contextualiza para Jaeger con las experiencias de las luchas y transformaciones de la nobleza[92] y la política de cultura de los tiranos[93], que a su modo representan una etapa superior en la evolución sociopolítica de la hélade.

En orden al primero de estos dos últimos aspectos Jaeger examina, en particular, el libro de Teognis y la Poesía de Píndaro que contienen los elementos maduros y postreros del código de la ética aristocrática y los últimos fundamentos de la ideología del hombre agonal que nunca se van a perder del todo como se percibe

---

[92] Vid: ***Paideia***, 181-211 (I, 10).
[93] Vid: ***Paideia***, 212-220 (I, 11).

claramente en los ulteriores desarrollos de la ética y de la política clásica. Como contrapartida, concluye Jaeger su investigación del primer tramo de la paideia griega con el análisis de la política cultural y la influencia pedagógica de los tiranos que suceden en las distintas ciudades helénicas a las aristocracias , que en mérito a la afirmación de sus individualidades y a la demagógica utilización de los sectores y capas más pobres de la población abren el camino para la instauración del nuevo orden democrático que culminará en el ideal del autogobierno como expresión y resultado del esfuerzo deliberado que ha moldeado al hombre conforme a los más altos ideales del espíritu racional.

Segunda Parte

§ 5. Madurez y crisis del espíritu ático

Origen y desarrollo de la Tragedia.

***Esquilo y Sófocles*.**

El hilo conductor de la segunda parte de *Paideia* está clara y decididamente marcado por una impronta sesgada hacia lo literario, por la naturaleza misma de los materiales, en cuyo interior se localizan los más importantes testimonios del desarrollo de la paideia helénica en su etapa de transición que, en una peculiar vuelta de tuerca, conduce a la reformulación de los ideales educativos en un programa de acción formativa consciente y controlado por el pensamiento racional.

Justamente, a través de esos testimonios nos ofrece el autor un dramático contrapunto entre los ideales educativos explícitos de los sofistas y los más agudos conflictos internos y externos de la cultura griega, cuyo testimonio se registra en la tragedia de Esquilo, Sófocles y Eurípides, en la comedia de Aristófanes y en la historia de Herodoto y, sobre todo, de Tucídides.

Esas tres fenomenales manifestaciones de la vida espiritual (tragedia, comedia e historia), que sirven de puente a la cultura filosófica de la época clásica con el acervo espiritual y artístico del pasado heroico, son puestas en escorzo con el propósito de mostrar el perfil de la secuencia iterativa donde los ideales empiezan a transformarse en pautas de acción deliberada.

De este modo, el conjunto de esa literatura es considerada por Jaeger, en esa dirección, como un registro formal y a la vez como un testimonio sustantivo de la disciplina formativa del hombre, que ahora se enfoca desde una perspectiva de la vida ciudadana que se esfuerza por conquistar la unidad total de lo humano.

En primer término Jaeger examina el drama de Esquilo al que imagina, en sintonía con la una visión antigua que se remonta a la época de Aristófanes, como *¨el luchador de Maratón¨, el representante espiritual de la primera generación del nuevo estado ático, impregnado de la más alta moral*. [94]

Por las especiales características del asunto, antes de profundizar el estudio de Esquilo, nuestro autor se hace cargo del controversial tema relativo al origen de la tragedia que, a partir de Nietzsche, se ha transformado en el foco de uno de los más intensos conflictos intelectuales, cuyo trasfondo teórico excede con marcada amplitud la mera competencia filológica e histórica.

---

[94] Vid: ***Paideia***, 223-247 (II, 1).

Jaeger no considera, sin embargo, el aspecto dilemático que introduce Nietzsche; ni asume tampoco la perspectiva filosófica que coloca a *Die Geburt der Tragödie* en un nuevo horizonte interpretativo, caracterizado por la doble impronta de la dicotomía apolineo-dionisíaco y por la elevación disonante del pesimismo que descubre el sentido de la existencia en la entraña primordial del mito y de la música.

Pero, a diferencia de Rohde y Wilamowitz, participes iniciales de aquella encarnizada polémica que se hundía en el detalle hasta casi perder la perspectiva que separa lo principal de lo accesorio, nuestro autor hace justicia a Nietzsche en lo referido a la función del coro y a la esencia originaria de la tragedia engendrada en seno de las fiestas dionisíacas poblada de sátiros cabrunos embriagados por el éxtasis danzante de la música, el baile y la palabra.

Por cierto, Jaeger no va más allá y, desde luego, no pretende agregar ningún nuevo tópico al contencioso filosófico, lo que desplaza el tratamiento del específico asunto de la *paideia* al ámbito más localizado de la historia y la filología, acotado aun más por la problemática del desarrollo del tema, que solo compromete el examen de sus contenidos en la dirección mucho más restringida de su propio planteo expositivo.

Los que consideren esta colación como algo equívoco o desorientador quedan aquí en entredicho total con la obra y levantan en torno a la misma un cerco que impide avanzar en la lectura o que, por lo menos, erosiona el trato con el texto en orden al estudio del desarrollo de la paideia helénica.

Puede ser esa posición, por cierto, una actitud legítima, pero en ese caso se requiere una contrapartida en la consideración histórica del tema de la paideia y de su proyección histórico-filosófica que hasta

ahora nadie había ofrecido en una exploración sistemática y que, tampoco ha avanzado demasiado en la ulterior investigación erudita salvo bajo ese tipo de modalidad actuarial de inventario o colación como la pone en evidencia el conjunto de la literatura que en las ultimas décadas se ha ocupado , por ejemplo, del llamado ***Papiro de Dervini***.[95]

El mejor ejemplo de esa dificultad se percibe a poco que se avance en una confrontación comparativa con la ***Historia de la Educación en la Antigüedad*** de Henry-Irenée Marrou, esa otra gran historia analítico-descriptiva que toma a su cargo el detalle de los instrumentos, las tramas y los desempeños en torno a la civilización de la paideia en el mundo grecolatino antiguo.[96]

Que, de todo ello se deriva una fenomenal tarea pendiente de reformulación y crítica, nadie debe dudarlo; pero hasta que se nos ofrezca el detalle sistemático de una orientación alternativa, en la dirección insinuada por la filosofía de Nietzsche, el único esfuerzo orgánico, que nos informa acerca de la civilización de la paideia griega con un tratamiento que considera de manera constante su proyección en el horizonte de la cultura posterior de Occidente , sigue depositado en la obra de Jaeger.

---

[95] Vid: M. L. West: ***The Orphic Poems***. Oxford, Clarendon Press, 1983; Luc Brisson: ***Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni (Notes critiques)***, **Revue de l'histoire des religions,** 1985, Vol. 202, Nº 202-4, págs. 389-420; Francesc Casadesús Bordoy: ***Metis, el nous, el aire y Zeus en el papiro de Derveni*** en: **Faventia** 1811, 1996, págs.- 75-88; A. Laks, A. y G. W. Most (editores), ***Studies on the Derveni Papyrus***. Oxford, Clarendon Press. 1997; R. Janko: ***The Derveni Papyrus: Aninterimtext***, **Zeitschrift für Papirologie und Epigraphik** 141 (2002), 1–62; y Gábor Betegh: ***The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation***, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. Para su transcripción, además de West y Brisson, vid: ***Der orphische Papyrus von Derveni***, **Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik** 47 (1982) 1-12. Este papiro ha sido descubierto en el año 1962, en Dervini, a 10 kilómetros al norte de Tesalónica, y de allí procede su denominación.

[96] Vid: Henry-Irenée Marrou: ***Histoire de l'éducation dans l'Antiquité***, Paris, Seuil, 1948.

Por eso, más allá de cualquier limitación de enfoque filosófico - que apenas afecta los desarrollos de detalle en dirección a las investigaciones en torno al sentido griego de la ley y a las extensiones de su filosofía práctica - , esta obra se impone a la atención del estudioso y reclama de este una inspección profunda de la totalidad de su desarrollo, cualquiera que fuese la prevención puntual o el desacuerdo, que, de momento, bien puede agregarse como escolio o anotación particular en cada caso de desajuste notorio y con vistas a ese futuro cambio de frente.

Al igual que ***The Social and Econic History of the Roman Empire***[97] y ***The Social and Econic History of the Helenistic World***[98] de Michael J. Rostovzeff , ***Paideia*** , además de los méritos inherentes a la obra misma, es de por sí el mas completo estado de la cuestión en el momento que aparece y resulta, por lo tanto, la referencia obligada sea cual fuere la perspectiva de la crítica ulterior, aunque todavía falta, en relación a Jaeger, un nuevo abordaje panorámico del tema de la paideia helénica similar, por ejemplo, a la reformulación de la historia económica y social elaborada, por Geoffrey de Ste. Croix en ***The Class Strugle in the Ancient Greek World***. [99]

Siguiendo esa línea de lectura encontramos en esta segunda parte un instructivo empalme de la tradición pedagógica y literaria con el nuevo escenario ampliado de la vida ciudadana, donde la tendencia formativa va a adquirir un fenomenal y impulso en las grandes obras dramáticas, lo mismo que en la comedia y en la prosa histórica y en la no menos importante acción pedagógica de unos individuos muy especiales, sabios e itinerantes estudiosos, a los que

---

[97] Oxford, Clarendon Press, 1926, 2 vls.
[98] Oxford, Clarendon Press, 1941, 2 vls.

[99] Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix: ***The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests***, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1981.

se denominará sofistas y que, en esa nueva etapa, van a ocuparse de transmitir sus conocimientos por medio de la enseñanza.

La cesura provocada por la tragedia es examinada por Jaeger con arreglo a su visión idealista, pero lo que de ordinario puede considerarse una limitación o una ingenuidad adquiere en nuestro autor una peculiar intensidad que obliga al lector a abordar las fuentes para formar su propio juicio; de lo que se sigue que el texto, en lugar de encubrir los propios prejuicios o la subjetiva opinión del expositor, se ofrece como el mejor instrumento para la crítica o el reexamen del mismo asunto.

Al considerar a Esquilo como el punto de arranque de una nueva modalidad educativa Jaeger anota el singular paso que tiene lugar con la disolución de la forma épica, el proceso creciente de historización del mito y el ensanchamiento del poder secular del estado, donde la tragedia se presenta como el mejor espejo de la conciencia pública. La representación del mito excede lo sensible y se radicaliza. Este desenvolvimiento y su impacto es examinado en las diversas obras de Esquilo con escueto pero preciso detalle que constituye una genuina invitación a profundizar sus aristas controvertidas como ocurre con Prometeo.

Al examinar el papel de las tragedias de Esquilo anota el autor el constante contrapunto que coloca al hombre frente a los dioses y al destino con desigual resultado, lo obliga a desglosar dos niveles muy precisos: de una parte el drama del hombre y de la otra el problema del destino.

En Esquilo, *el hombre*, anota Jaeger, *es el portador del destino*, pero el problema no este en cuanto tal sino el destino mismo como drama.[100]

---

[100] Vid: ***Paideia***, 237-238 (II, 1).

El infortunio que Esquilo describe proviene de la ceguera del hombre incapaz de remontar su propio destino, originado en la acción culpable que los dioses sancionan de manera inflexible.

Prometeo es, ente sentido, el mejor ejemplo de una trama que, con pocas variaciones, encontramos en la ***Orestiada*** o en los ***Siete contra Tebas*** y que también caracteriza al resto de sus obras conservadas. [101]

La disciplina que informa su pedagogía queda marcada, como anota Jaeger, por el coro del ***Prometeo*** [102] donde se señala que el más alto conocimiento solo se alcanza por el difícil camino del dolor.

Sófocles, sucesor de Esquilo, comparte esa visión trágica; pero en sus obras, quizá inferiores a las de este último en la dimensión dramática de conjunto, las figuras adquieren un intenso y fenomenal escorzo que conduce directamente a una notable formulación de caracteres que son un punto de referencia permanente como tipos humanos ejemplares y como modelos de figuras universales: Antigona, Edipo, Electra, Orestes, Creón, Dejanira, Yocasta, Tecmesa, Clitemnestra, Ismene, Crisotemis. La distancia entre Esquilo y Sófocles señala un curso diferente que apunta al hombre enfrentado al dolor y a la injusticia y también al hombre que descubre la crueldad que opone la ley del estado a la prerrogativa de la familia cuyo derecho resulta inconciliable con el poder de la ley positiva que el gobernante invoca a su favor.

La tragedia del destino cede aquí el lugar central en favor de su caracterización humana, que como dice Jaeger, *se vuelve constantemente como a su último y más grande fin*.[103]

---

[101] Vid: ***Paideia***, 244 (II, 1).
[102] Vid: ***Paideia***, 244-245 (II, 1).
[103] Vid: ***Paideia***, 261 (II, 2).

Las consecuencias de esa humanización del drama dan un enérgico empuje a la impronta educativa de la tragedia que coincide con la madurez cívica de la acción orientada a la formación consciente del ideal humano de la *kalokagathia* tan bien representado por Pericles.[104]

Al insistir Sófocles en la ausencia de medida como causa del mal, el drama, como acertadamente anota nuestro autor, se interna en el conflicto de los personajes; y estos descubren en su trama el abismo del alma, que los antagonismo transforman en una valla infranqueable, donde se arrastra la desgracia por una imposibilidad de superar o suprimir el dolor a causa de la oposición intransigente del poder o de la elección imprevisible o inapropiada.

Seguramente habrá mucho más que decir de la obra de Sófocles; pero, poca duda cabe de que el examen de Jaeger ofrece un adecuado contexto para cualquier revisión de detalle, y eso es lo aquí importa en orden a la consideración de conjunto de la paideia helénica en este singular momento de transición.

---

[104] Vid: ***Paideia***, 254 (II, 2).

§ 6. Los sofistas.

***Protágoras y la madurez de la paideia*.**

La tragedia ha tenido una singular función formativa, pero su influencia en el desarrollo de la acción pedagógica deliberada será siempre indirecta, a diferencia de la extraordinaria obra de aquellos contemporáneos suyos que llevaron adelante la tarea de transmitir el conocimiento por la enseñanza y que para facilidad de los estudios los uniformamos bajo el rótulo de sofistas.

Estos individuos, a los que Jaeger atribuye con justicia el origen de la educación formal del Occidente en sentido estricto[105], son estudiados desde una doble perspectiva como fenómeno de la historia de la educación y como origen del ideal de la pedagogía y del ideal la cultura, entendida como cultura superior orientada a la formación de un modelo de hombre preparado para la vida pública y para el mejor desempeño ciudadano.

En la perspectiva de la historia de la educación la sofística coincide con la madurez de la cultura helénica en el siglo V a. de C. y la aparición de las grandes individualidades[106], dispuestas a brindar a las capas superiores de la sociedad de la formación indispensable para actuar en la vida pública y hablar ante las asambleas.

La progresiva transformación de la vida pública, sobre todo en Atenas, impone a las clases dirigentes el ejercicio de sus dotes oratorias[107], porque el incremento de la participación ciudadana desplaza el poder a las asambleas; lo que da lugar a nuevos tratos, donde las controversias se componen con arreglo acuerdos que se aprueban en votaciones en las que tiene un papel crucial aquel que alcanza a convencer a los demás diciendo lo apropiado.

La aptitud para actuar y dirigir tiene una base innata, como apunta Jaeger, pero la disposición para pronunciar las palabras adecuadas[108] y sostener los fundamentos de una propuesta o de una decisión requiere de cierto entrenamiento que perfecciona aquella base y provee instrumentos de expresión y variedad de recursos verbales que organizan y pulen el discurso.[109]

---

[105] Vid: ***Paideia***, 263-265 (II, 3).
[106] Vid: ***Paideia***, 266 (II, 3).
[107] Vid: ***Paideia***, 267 (II, 3).
[108] Vid: ***Paideia***, 267 (II, 3).
[109] Vid: ***Paideia***, 266-267 (II, 3).

Hacían falta, pues alguien que se ocupara de entrenar a los miembros de las clases superiores en el uso del logos o en la técnica del discurso y nada mejor para esto que aquellos que se habían ocupado de investigar estos problemas.

Junto al arte de la palabra se desarrolla una instrucción destinada a adquirir o conservar la *areté* [110]porque la virtud hace al desempeño político tanto como la retórica y todo ello, anota Jaeger, no es mas que una modalidad particular de una tendencia más extensa orientada a la creciente racionalización de la vida .

Tres modalidades señala nuestro autor[111] en orden a la formación del espíritu que llevan adelante los sofistas: la transmisión de un saber enciclopédico[112], la formación del espíritu en sus diversos campos[113] y la preparación para la ética y la política[114]; y esta singular multiplicidad encierra, para Jaeger, el germen del futuro conflicto entre la filosofía y la retórica que, en la etapa de madurez de la paideia, en el siglo siguiente, enfrentará a las escuelas de Platón e Isócrates. No es, sin embargo, el ideal de la retórica - el εὖ λέγειν [115]- , lo que, para nuestro autor, identifica a los sofistas y lo que los une en una determinada dirección programática.

Por el contrario, dice Jaeger, *común es más bien a todos el hecho de ser maestros de* ***areté*** *política y de aspirar a conseguir esta mediante una incrementación de la formación espiritual, cualquiera que fuese su opinión sobre la manera de realizarla*.[116]

---

[110] Vid: ***Paideia***, 265 (II, 3).
[111] Vid: ***Paideia***, 268 (II, 3).
[112] Vid: ***Paideia***, 268 (II, 3).
[113] Vid: ***Paideia***, 268 (II, 3).
[114] Vid: ***Paideia***, 268-269 (II, 3).
[115] Vid: ***Paideia***, 269 (II, 3).
[116] Vid: ***Paideia***, 269 (II, 3).

Esta posición, que hace de la acción educativa consciente, no solo se propone como un ideal formativo sino que apunta a cuestiones centrales de la vida del espíritu; lo que, para nuestro autor, conduce directamente al problema de la posición de los sofistas en la historia de la filosofía y de la ciencia griegas.[117]

Tan importante asunto, que interesa de igual modo o a la filosofía y a la ciencia como a la misma historia de la educación, es examinada de modo preciso pero sin concederle al tema la extensión que reclama, lo que , en cierto modo, restringe el propio horizonte que el autor propone a manera de contexto.[118] Quizá esto se deba más que nada a un simple corrimiento temático que privilegia el rol de la acción educativa en desmedro de las posiciones teóricas y de los presupuestos ideológicos del pensamiento presocrático[119]; pero, sea cual fuere en definitiva el motivo del autor, lo que se percibe a lo largo de su exposición sobre los sofistas bien puede caracterizarse como una especie de permanente rodeo que en sucesivos recorridos alcanza a apropiarse de los objetos que hacen a su asunto con un interés restringido o acotado en orden al específico estudio de la paideia presocrática.

A pesar de la limitación de perspectiva que acabamos de anotar, en su caracterización de estos singular maestros Jaeger examina con reserva la posición sostenida por la mayoría de los historiadores de la filosofía, que definen a los sofistas como subjetivistas o relativistas; y, de cara a esto, considera que es un error colocar a

[117] Vid: ***Paideia***, 269-270 (II, 3).
[118] Vid: ***Paideia***, 270-271 (II, 3).
[119] Una visión diferente a la Jaeger se puede ver en el volumen III de la ***History of Greek Philosophy*** (Cambrige, Cambridge University Press, 1969 [cito por la reimpresión de 1979]) de W. K. C. Guthrie y en *Los viejos sofistas y el humanismo* (Bs. As., Juarez editor, 1969) de Alfredo Llanos. Estas referencias, desde ya, no cubren sino una parte del debate sobre los sofistas, cuya literatura, por cierto, es hoy enorme. Otro panorama se puede leer en G. B. Kerferd: ***The sophistic movement***, Cambrige, Cambridge University Press, 1981 y uno aun más heterodoxo en Barbara Cassin: ***L´effec sophisitique***, París, Gallimard, 1998. Para un repertorio actualizado vid: Jean-François Pradeau: ***Philosophie Antique***, PUF, 2010.

estos maestro de areté junto a pensadores del estilo de Anaximandro, Parménides o Heráclito.[120]

No obstante ensaya una comparación contextual y muestra que, a diferencia de los filósofos, estos nuevos maestros se interesan más por la práctica que por la teoría y por el hombre y sus desempeños antes que por los problemas de la naturaleza, que aquellos sabios habían considerado de manera excluyente o predominante como tema de sus investigaciones.

Los sofistas quedan, de este modo, asociados a la poesía parenética y educativa y su pensamiento se levanta desde esa otra perspectiva como un bloque de nuevos e importantes temas relativos a la formación humana y al desempeño ciudadano , lo cual deja a salvo su originalidad y obliga a reconsiderar su importancia con arreglo a criterios más complejos que se hagan cargo de esta otra dimensión de la cultura intelectual que hunde sus raíces en la práctica de la vida y en sus extensiones normativas cuyo foco está en el ethos que informa la convivencia.

El correcto encuadre de ese crucial asunto que hace a la posición intelectual de los sofistas encierra, sin embargo, un cúmulo de problemas de detalle que Jaeger no examina o que pasa por alto, seguramente debido a su carácter marginal respecto del desarrollo de la temática de la paideia y a la propia limitación de nuestras fuentes que apenas si registran fragmentos de desigual extensión e importancia y del todo insuficientes para formular un juicio definitivo.

---

[120] Dice Jaeger al respecto: *Las más modernas historias de la filosofía los consideran como fundadores del subjetivismo y el relativismo filosófico. El esbozo de una teoría por Protágoras no justifica semejantes generalizaciones y es evidentemente un error de perspectiva histórica colocar a los maestros de la* ***areté*** *al lado de pensadores del estilo de Anaximandro, Parménides o Heráclito* (vid: ***Paideia***, 270[(II, 3]). Una opinión antagónica y también muy erudita es la de Alfredo Llanos en la obra citada en la nota precedente. La discusión respectiva es contencioso abierto que involucra algo más que asuntos de mera heurística.

Pero si bien es cierto que en los testimonios conservados de los sofistas no encontramos más que esbozos imposibles de equiparar a los amplios desarrollos programáticos de Platón y de Aristóteles o, incluso, al más restringido conglomerado de los filósofos presocráticos, su pensamiento, por limitadas que resulten las fuentes y por pobre que parezca su despliegue teórico, es de la mas alta importancia en orden al paradigma dominante en la cultura intelectual.

Todo esto impone, además, una consideración particular y de detalle acerca del sensualismo, como posición del nuevo imaginario pedagógico y, también, como ideología filosófica, de tal modo que se permita rastrear con más realismo los eventuales puntos de conexión entre filósofos y sofistas, en el marco más amplio del estándar espiritual dominante que informa los presupuestos de las creencias y el dispositivo de opciones y elementos intelectuales del que participa tanto la filosofía como el arte retórico, la medicina y las demás técnicas de la época.

Al omitir toda consideración, en orden al contexto de la plataforma material que sostiene aquella conexión apuntada, se facilita la aproximación a la actividad educativa de los sofistas y se realza su originalidad como fundadores de la pedagogía racional al tiempo que se evita el compromiso de profundizar en su ideología filosófica y las extensiones que ella implica en el imaginario.

Resulta así que lo que se deja de lado es tanto como lo que se destaca y - lo que es peor -, la cesura termina descontextualizando el conjunto de fragmentos de los sofistas tal forma que se deja abierta la vía para todo tipo de comparaciones que terminan desdibujando el salto cualitativo que se opera con Sócrates y Platón. Y algunas de las más importantes críticas de Platón al sensualismo sofístico, en el terreno de la filosofía práctica y en todo lo que hace

al derecho y a la justicia del más fuerte, literalmente desaparece de la escena.

La reivindicación positivista de la sofística, desde fines del siglo XIX, tiene esa impronta que se deriva de su común plataforma sensualista que nutre todo el pensamiento presocrático, cuyo módulo restringe en términos absolutos la capacidad constructiva de la inteligencia a lo que se puede ver, oír y aprehender por medio de los sentidos. Esta limitación en los presupuestos del pensamiento sofístico es la clave de su concepción técnica de la pedagogía racional y lo que hace a esta inferior a la pedagogía crítica de Sócrates y Platón.

Tenía, pues nuestro autor, a su alcance mejores argumentos que los que despliega para realizar una valoración objetiva y crítica de los sofistas y para destacar la diferencia cualitativa que separa a estos de Sócrates y Platón; pero Jaeger no es un filósofo crítico; y aquí se percibe, de modo patente, la estrechez de su concepción de erudito y filólogo, que, seguramente sin quererlo, prefiere el terreno menos conflictivo de la comparación ética al más arduo de la critica de los fundamentos que solventa el complejo dispositivo presocrático de construcción de lo real, donde se localiza la clave más precisa de la inteligencia del núcleo duro de la incomparable obra del filósofo de la Academia.

Por cierto, tampoco advierte Jaeger que la diferencia en la comparación ética solo vale para los que sostienen la superioridad de una formación integral de la personalidad, como la que sustenta nuestro autor, pero no para los que consideran mejor la pura formación técnica como ocurre con los positivistas, los empiristas y los naturalistas éticos que no encuentran dificultad alguna para dar vuelta la línea de desarrollo de la paideia griega en favor de la sofística colocando a Sócrates y a Platón en una posición de

retroceso , lo mismo que a Aristóteles, al que se ve como un caso de regresión teórica en el terreno de la ética y de la política.

Esto no ocurriría si nuestro autor hubiera profundizado la crítica de la ideología filosófica de la sofística y mostrara la conexión con el resto del pensamiento presocrático, lo mismo que el límite que afecta a todo ese conglomerado en el nivel más arduo de los presupuestos que funda y sostiene su paradigma ideológico-filosófico, decididamente insuficiente para resolver los propios problemas acumulados, por la ausencia de una matriz teórica ampliada que contemple e integre lo sensible y lo inteligible en un marco teórico que no dependa exclusivamente de los sentidos y que solo va a estar disponible en la historia del pensamiento a partir de Sócrates y de Platón.

A pesar de los límites del autor, de cara al desarrollo argumentativo que asume en relación a los presupuestos de los sofistas, anota este con indudable acierto la impronta intelectual del fenómeno que impresiona siempre como algo incompleto e imperfecto.

Ocurre, como bien dice nuestro autor, que *la sofística no es un movimiento científico, sino la invasión del espíritu de la antigua física e ¨historia¨ de los jonios por otros intereses de la vida y ante todo por los problemas pedagógicos y sociales que surgieron a consecuencia de la transformación del estado económico y social*.[121]

En ese horizonte el sofista aparece como un individuo universal cuya existencia dependía de sus aptitudes intelectuales y pedagógicas y, como bien destaca Jaeger, hasta el hecho de que *vivieran de la educación es un signo de los tiempos*. [122]

---

[121] Vid: ***Paideia***, 273 (II, 3).
[122] Vid: ***Paideia***, 272 (II, 3).

Ejemplo sobresaliente, que nuestro autor señala, es el caso de Hipias de Elis que *hablaba de todas las ramas del saber, enseñaba todas las artes y ostentaba en su cuerpo todas las vestimentas y todos los ornamentos hechos por sus propias manos,* resulta así un *perfecto* ***uomo universale***. [123]

Sin embargo, como también agrega Jaeger respecto de los sofistas, *hay siempre en ellos algo de incompleto e imperfecto*[124], ya que, de una parte, su accionar pone de manifiesto una tendencia al reemplazo de la sabiduría científica (la física jónica) por la pedagogía y en particular la enseñanza o preparación para vida pública o política, y de otra parte, por obra de su propio desarrollo orienta aquella misma enseñanza a una lucha ulterior entre su principal retoño, la retórica, y la filosofía.

Pero, sea cual fuere el dictamen definitivo acerca de la sofística, lo que importa al juicio objetivo requiere de un amplio examen de su peculiar modalidad educativa; y, en esta dirección, Jaeger ofrece un inteligente diagrama que se despliega casi como una carta de navegación, tanto para el estudioso como para el simple lector interesado, cuya clave combina la idea conciente de educación con la preparación del hombre para la vida cívica, que nuestro autor caracteriza como humanismo.

Dice en este sentido Jaeger que *esta concepción de la esencia de la ¨educación general¨ nos da la suma del desarrollo histórico de la educación griega. Esta educación ética y política es un rasgo fundamental de la esencia de la verdadera* ***paideia****. Solo en tiempos posteriores un nuevo tipo de humanismo puramente estético se le sobrepone o lo sustituye, en el momento en que el estado deja de ocupar el lugar supremo. En los tiempos clásicos es esencial la conexión entre la alta educación y la idea del estado y de la*

---

[123] Vid: ***Paideia***, 272 (II, 3).
[124] Vid: ***Paideia***, 273 (II, 3).

sociedad. Empleamos la voz humanismo para designar, con plena reflexión la idea de la formación humana que penetra con la sofística en lo profundo de la evolución del espíritu griego y en su sentido más esencial; no como ejemplo histórico, puramente aproximado. Para los tiempos modernos el concepto de humanismo se refiere de un modo expreso a la educación y la cultura de la antigüedad. Pero esto se funda en el hecho de que nuestra idea de la educación ¨general¨ humana tiene también allí su origen. En este sentido el humanismo es una creación esencial de los griegos Solo por su importancia imperecedera para el espíritu humano es esencial y necesaria la referencia histórica de nuestra educación a la de los antiguos.[125]

Esta caracterización genérica fija el criterio de abordaje para examinar el itinerario de la actividad de los sofistas y de su ulterior colación por Platón e Isócrates.

Y, en ese derrotero, la posibilidad de una cabal inteligencia de la crítica que ambos asumen - bien que desde horizontes teóricos diferentes -, requiere para nuestro autor de una doble perspectiva : en un plano muy amplio el hecho histórico de la crisis de los valores, de las tradiciones antiguas e, incluso, de la creencias religiosas ancestrales; y, en un nivel más restringido, el registro también histórico de la necesidad de un punto de partida que sirva de base normativa, que para el sofista no puede ser otra que la forma humana individual.

Ahora bien, en la interacción de ambos planos la enseñanza no puede evitar una proyección tanto al pasado que funda el entrenamiento como al futuro que se propone moldear, lo que coloca a la educación sofística ante a un dilema en dirección al criterio filosófico que permita distinguir lo útil y relativo de lo

---

[125] Vid: ***Paideia***, 275-276 (II, 3).

permanente en la instrucción deliberada, lo cual, en opinión de Jaeger, ella misma nunca llegará a resolverlo.

Pero, como bien lo anota Jaeger, importa más la emergencia de ese ideal educativo consciente que la solución alcanzado por sus promotores.

Además, se plantea para nuestro autor en este terreno una dificultad adicional toda vez que *sabemos muy poco sobre los sofistas en particular para poder ofrecer una imagen de los procedimientos de enseñanza y de los fines de cada uno de sus representantes capitales*.[126]

Ocurre que sus *epideixis* no eran sino productos de circunstancia; pero, aun así, debe anotarse en su haber el acento puesto en la φύσις (naturaleza) como presupuesto particular de cualquier aprendizaje y la orientación a la μάθησις (enseñanza), a la ἄσκησις (ejercicio) y a la διδασκαλία (adoctrinamiento), como fundamentos pragmáticos de la obra educadora. Jaeger conecta aquí el conocimiento de la naturaleza de la filosofía jónica y el desarrollo de la medicina empírica[127] que conduce al concepto de *physis* humana[128] como *organismo corporal dotado de determinadas cualidades* [129]que lleva al concepto de naturaleza humana y que permite desglosar los tres factores fundamentales de toda educación : naturaleza, enseñanza y hábito.[130]

Esa trinidad pedagógica de los sofistas, transmitida sobre todo por Plutarco, debe examinarse para Jaeger, en relación con el ejemplo de la agricultura, que ese autor antiguo desarrolla de modo expreso en relación al tema, porque la *comparación de la educación*

---

126 Vid: ***Paideia***, 279 (II, 3).
127 Vid: ***Paideia***, 280 (II, 3).
128 Vid: ***Paideia***, 280 (II, 3).
129 Vid: ***Paideia***, 280 (II, 3).
130 Vid: ***Paideia***, 285 (II, 3).

humana con la ***agricultura*** *ha penetrado en el pensamiento occidental y ha acertado a crear la nueva metáfora de la* ***cultura animi****: la educación humana es ¨cultura espiritual¨.* [131]

Ahora bien, para que el terreno (*la naturaleza humana*) aproveche la simiente (*las doctrinas*) plantada por el campesino (*el educador*) no solo se requería, como bien lo muestra Jaeger, un esfuerzo en la dirección y el cuidado sino que obligaba a desglosar el entrenamiento; y, en ese sentido, se encaminaba la preparación por etapas y materias.[132]

En punto a esta última destaca nuestro autor que la preparación para la vida cívica suponía una peculiar pedagogía relacionada con la ley y un entrenamiento para saber hablar de acuerdo a las reglas del lenguaje (*gramática*), saber ordenar ese mismo discurso (*retórica*) y, sobre todo, saber sostener el propio argumento en la disputa con cualquier antagonista (*dialéctica*).

El otro aspecto, es ilustrado por Jaeger con el *Protágoras* de Platón, donde se adjudica al sofista una peculiar descripción de los pasos educativos que se registran en la vida del individuo desde su nacimiento hasta la culminación del adulto que adquiere ya una preparación orientada a la búsqueda de la *areté* política.

Jaeger destaca, asimismo, la diferencia entre el elemento real de la educación sofística (las *mathemata*) y sus elementos formales (*gramática*, *retórica* y *dialéctica*)[133] y, en relación a esto apunta, en particular, al limitado ámbito de extensión de su campo de enseñanza, que no fue nunca más allá de las capas superiores de la población que, si bien contrataban para sus hijos más que para ellos

---

[131] Vid: ***Paideia***, 286 (II, 3).
[132] Vid: ***Paideia***, 285 (II, 3).
[133] Vid: ***Paideia***, 290 (II, 3).

mismo los servicios del sofista, no deseaban que su influjo excediese el entrenamiento circunstancial.[134]

Semejante limitación en los propósitos, para Jaeger, es a la vez el síntoma y el rasgo característico de esta etapa, que tiene a los sofistas como principales protagonistas de la paideia griega, cuya impronta educativa se proyecta sobre la crisis del estado[135] y descubre en ella, de la mano de Trasímaco[136] y Calicles[137] la inestable trama de la convivencia al poner de relieve la función polémica y contradictoria del derecho y la justicia del más fuerte.

La ley aparece así contrapuesta a la naturaleza y Jaeger destaca el diferente criterio con el se considera el problema en Trasímaco y en Antifón; pero su examen deja aquí pendiente el dilema que enlaza al hedonismo con el sensualismo presocrático, cuya plataforma comparten ambos pensadores a pesar de las diferentes conclusiones que ofrecen en sus fragmentarias aproximaciones al trato con la ley.

Una concepción unilateral - no exenta de cierto sesgo iluminista - le impide a Jaeger aprovechar el fenomenal contencioso que tiene lugar a partir de la fundamentación teórica del derecho y la justicia del más fuerte en Gorgias, Trasímaco y Calicles.[138]

Sin embargo, ya hemos visto más arriba, que esto no podría ser de otra manera, toda vez que, ya desde los inicios de su estudio de la cultura griega y en el específico examen de la épica homérica, lo mismo que en el ulterior análisis del desarrollo de la idea de ley jurídica y de la consecuente evolución de la idea de justicia, no toma Jaeger en cuenta, para nada, el singular fenómeno del

---

[134] Vid: ***Paideia***, 291 (II, 3).
[135] Vid: ***Paideia***, 291-302 (II, 3).
[136] Vid: ***Paideia***, 296 (II, 3).
[137] Vid: ***Paideia***, 296-299 (II, 3).
[138] Para una discusión de detalle de esta cuestión vid: Joaquín E. Meabe: ***El derecho y la justicia del más fuerte***, Corrientes, ITGD, 1994.

complejo desarrollo paralelo de la ley arbitral como contrapunto de la ley del más fuerte y la evolución también desigual y combinada en recíproco contrapunto de la justicia arbitral y la justicia del más fuerte. La falta de visión teórica, en el horizonte más amplio del conjunto de la cultura griega, hace que un tema crucial para la ética y la filosofía práctica, como es el relativo al derecho y a la justicia del más fuerte, se transforme en una cuestión residual y hasta incomprensible cuando se la asocia a la temática del *Gorgias* o del *Trasímaco*. [139]

No resulta entonces nada extraño que en el caso menos complejo del *Diálogo entre los Atenienses y los Melios*[140] aquella falta de visión teórica conduzca a la descontextualización, al desvincular su asunto de la plataforma común de la sofística.

A pesar de este notable déficit en la consideración de un tema importante, que se conecta a lo más dramático y actual de la filosofía de Platón y a su singular paideia política, encontramos en esta parte de la obra de Jaeger una fundamental observación que se relaciona con ese desarrollo teórico y que debe remarcarse porque muestra la específica contrapartida del antagonismo de la ley y la justicia, que no es otro que el desglose entre la política y la moral.

En ese sentido dice Jaeger que *para la conciencia actual, con razón o sin ella, la política y la moral pertenecen a reinos separados, y las normas de la acción no son en ambos dominios las mismas. Ningún intento teórico para salvar esta escisión puede cambiar en nada el hecho histórico de que nuestra ética proceda de la religión cristiana y nuestra política del estado antiguo. Así, ambas se desarrollan sobre raíces morales completamente distintas. Esta*

---

[139] Para una discusión de detalle de esta cuestión vid: Joaquín E. Meabe y Salvador Rus Rufino: ***Derecho, justicia y fuerza***, Madrid, ed. Tecnos, 2001.
[140] Tucídides, *Hist*. V, 84-116. Para una discusión de detalle de esta cuestión vid: Joaquín E. Meabe: ***Estudios sobre Tucídides, volumen 1***, Corrientes, Moglia ediciones, 2009.

disparidad, sancionada por los siglos, y en relación con la cual la filosofía moderna ha intentado, a veces, hacer de la necesidad virtud, era desconocida para los griegos. Para nosotros la moral del estado se halla siempre en oposición con la ética individual y muchos de nosotros quisiéramos mejor escribir la palabra, en el primer sentido, entre comillas. Para los griegos del periodo clásico o, aun, para los de todos el periodo de la cultura de la ***polis*** *era, en cambio, casi una tautología, la convicción de que el estado era la única fuente de las normas morales y no era posible concebir que otra ética se pudiera dar fuera de la ética del estado, es decir, fuera de las leyes de la comunidad en que vive el hombre. Una moral privada diferente de ella, era para los griegos una idea inconcebible. Debemos hacer abstracción aquí de nuestra idea de conciencia personal. También ella procede de Grecia, pero se desarrolló en tiempos muy posteriores. Para los griegos del siglo V solo había dos posibilidades: o la ley del estado es la más alta norma de vida humana y se halla en concordancia con la ordenación divina de la existencia, de tal modo que el hombre y el ciudadano son uno y lo mismo; o las normas del estado se hallan en contradicción con las normas establecidas por la divinidad, en cuyo caso puede el hombre dejar de reconocer las leyes del estados; pero, entonces, su existencia se separa de la comunidad política y se hunde irremediablemente, salvo que su pensamiento le ofrezca un nuevo asiento inconmovible en aquel orden superior y eterno de la naturaleza*.[141]

Casi no hace falta decir que tanto en los hombres como en los dioses del mundo clásico pagano y, en particular, del mundo helénico, *la más alta norma* de Jaeger[142] es *siempre* una compleja trama de contrapuntos que comprende a las pautas de la ley arbitral entretejidas con los preceptos de la ley del más fuerte, unidas y combinadas de manera irregular y desigual con las antagónicas

---

[141] Vid: ***Paideia***, 297-298 (II, 3).
[142] Vid: ***Paideia***, 298 (II, 3).

formas de justicia (arbitral y contrarbitral) que son correlativas de aquellas.[143]

[143] Para una crítica de detalle de todo esto vid: Joaquín E. Meabe: ***El derecho y la justicia del más fuerte***, Corrientes, ITGD, 1994.

§ 7. Eurípides y la culminación de la tragedia.

El conjunto de síntomas de la crisis histórica, anunciada en parte por la sofística y registrada fragmentariamente en la emergencia de la acción educativa deliberada, lo mismo que en el nuevo modo de encarar el trato con las creencias y los hábitos, para Jaeger solo se muestra, en toda la extensión de su *páthos*, en la poesía dramática de Eurípides.

La totalidad de la existencia humana, dice Jaeger a propósito de Eurípides, *desde las nimiedades triviales de todos los días hasta las alturas de la vida social, en el arte y en el pensamiento, se despliega aquí abigarrada ante nosotros.*[144]

En aquel contexto, la obra literaria de Eurípides no solo toma en cuenta la impronta de la vida y el pensamiento sino que, además, incorpora el más amplio escenario de los conflictos que dominan la vida política y las relaciones de Atenas con el resto de Grecia. Consciente de esta peculiar dependencia, que muestra la obra del último de los grandes trágicos griegos de la época clásica, Jaeger organiza el tratamiento expositivo con arreglo a ese marco que exhibe, junto a esos elementos culturales y políticos, una decidida reversión de los valores.

La figura dominante de la política de la época es, por cierto, Pericles; pero la acción ejemplar del gran estratego corre pareja con una suma de impulsos y tendencias donde predomina el cálculo particular, las luchas de partido, la descomposición moral, la mentira y la hipocresía. Sin embargo, dice Jaeger, *la descomposición de la sociedad era solo la apariencia exterior de la íntima descomposición del hombre* [145] y agrega que *incluso la dureza de la guerra actúa de un modo completamente distinto en un pueblo íntimamente sano que en una nación cuyas medidas de valor se halla descompuestas por el individualismo*, y concluye que *la formación estética e intelectual no alcanzó nunca un estadio más alto que en la Atenas de aquellos días...* [de tal modo que] *con la complicación de la vida, la agudeza espiritual de un pueblo ya de por sí extraordinariamente inteligente y sensible, dotado de la más delicada aptitud para la percepción de la belleza y de inagotable*

---

[144] Vid: ***Paideia***, 303 (II, 4).
[145] Vid: ***Paideia***, 306 (II, 4).

capacidad para el goce de todos los juegos del intelecto, llegó a la plenitud de su desarrollo.[146]

En ese escenario privilegiado encontramos junto a Pericles al filósofo Anáxagoras[147] y a su discípulo Arquelao de Mileto y también a Diógenes de Apolonia[148], Hipón de Samos[149], al matemático Cratilo[150], a los astrónomos Metón y Euctemón[151] y al planificador de ciudades Hipodamo de Mileto[152], los grandes filósofos eléatas Parménides y Zenón, el atomista Demócrito[153], el historiador Tucídides[154], el comediógrafo Aristófanes[155] y, sobre todo, la singular e imperecedera figura de Sócrates, que por dimensión e influencia va a ser estudiado por Jaeger en la tercera parte de la obra como monumental pórtico que sirve para introducirnos en el amplísimo y detallado examen de la obra pedagógica de Platón.

Eurípides es visto en este escorzo con los mismos contenidos, pero con una perspectiva diferente a la de Nietzsche. Así, lo que para el filósofo de Basilea suena a degradación y deserción, se transforma, para Jaeger, en testimonio filosófico del balance negativo de una época que ya no estaba dispuesta a sostener las antiguas creencias y que, por eso mismo, se ve obligado a colacionar las patologías del espíritu en el interior del individuo, a diferencia de los otros dos grandes trágicos (Esquilo y Sófocles) que proyectaban, hacia un horizonte externo las honduras del alma, el furor del destino que sometía al hombre a la prueba extrema del sacrificio y del dolor.

---

[146] Vid: ***Paideia***, 306-307 (II, 4).
[147] Vid: ***Paideia***, 309 (II, 4).
[148] Vid: ***Paideia***, 309 (II, 4).
[149] Vid: ***Paideia***, 309 (II, 4).
[150] Vid: ***Paideia***, 309 (II, 4).
[151] Vid: ***Paideia***, 309 (II, 4).
[152] Vid: ***Paideia***, 309 (II, 4).
[153] Vid: ***Paideia***, 310 (II, 4).
[154] Vid: ***Paideia***, 305 (II, 4).
[155] Vid: ***Paideia***, 307 (II, 4).

Para Nietzsche[156] el espectador es llevado de la mano por Eurípides al escenario y con él se introduce la mediocridad burguesa que minimaliza la trama y disuelve la impronta que hasta entonces templaba el espíritu ante la inevitabilidad del dolor que le daba al hombre trágico esa extraordinaria superioridad para afrontar le destino.

Jaeger en verdad no contradice este dictamen que pone en perspectiva un horizonte de los valores en crisis en el marco de una época donde el ideal heroico ya se ha disuelto y donde los nuevos tratos reclaman una cultura a su medida que, sin embargo, no resultará una mera extensión vicaria del minimalismo y del misarquismo imperante. Con arreglo a esa ampliación en la perspectiva tanto la retórica como el creciente racionalismo y la propia filosofía tienen un lugar en el interior de la tragedia y sus palabras no solo arriman dispositivos de destrezas que permiten observar sin escrúpulo, actuar y hasta sacar conclusiones de taimada sofisticación[157], sino que también se ofrecen como singulares herramientas para la crítica de todo eso.

Bajo esta nueva luz interpretativa Jaeger pasa revista a las grandes obras de Eurípides (*Medea*, *Orestes*, *Las Troyanas*, *Hipólito*, *Andrómaca*, *Las Suplicantes*, *Ion*, *Ifigenia en Aulice*, *Helena*) y señala, con acierto, que en el último de los grandes trágicos encontramos al *creador de un tipo de arte que no se funda en la ciudadanía sino en la vida misma*.[158]

De todo ello resulta para Jaeger que *nadie ha penetrado con mayor profundidad que este poeta de la crítica racional en lo irracional del alma humana. Pero, por lo mismo, el mundo en que vivía era un*

---

[156] Vid: ***Geburt der Tragödie***, **11.**
[157] Vid: ***Geburt der Tragödie***, **11.**
[158] Vid: ***Paideia***, 322 (II, 4).

mundo sin fe. ¿No es posible sospechar que precisamente porque llegó a comprenderlo todo con mirada escéptica sobre sí mismo y sobre su mundo, tratara de enseñar y ponderar la felicidad de la humilde fe de los antiguos fundada en una verdad religiosa que traspasaba los límites de la razón y de la cual el mismo carecía? No habían llegado todavía los tiempos en que la actitud del saber ante la fe había de convertirse en algo fundamental. Pero todos los síntomas aparecen ya proféticamente en ***Las bacantes****; el triunfo de lo maravilloso y de la conversión interior contra el intelecto, la alianza del individualismo y la religión contra el estado, que para la Grecia clásica había coincidido con la religión, la experiencia inmediata y liberadora de la divinidad en el alma individual, libertada de los límites de toda ética de la ley*.[159]

Eurípides cierra el ciclo de la tragedia y abre para la literatura el horizonte de la filosofía, de una manera a la vez grandiosa y distinta por el paso de la poesía a la prosa que, será entonces, y en adelante, la plataforma de la disputa y el centro del más intenso debate para la ulterior civilización superior del helenismo primero y luego de todo Occidente.

Concluye en este sentido Jaeger que *tras la desarmonía de la poesía de Eurípides debió latir una personalidad inarmónica. También en esto es el poeta el compendio de la individualidad moderna. La encarnó de un modo mas completo y profundo que todos los políticos y los sofistas de su tiempo. Solo él ha conocido todos sus íntimos y secretos dolores y comprendido el peligroso privilegio de aquella inaudita libertad espiritual* (II,4).[160]

---

[159] Vid: ***Paideia***, 322 (II, 4).
[160] Vid: ***Paideia***, 323 (II, 4).

§ 8. La comedia y la historia.

El panorama del siglo V se completa para Jaeger con el examen de Aristófanes y Tucídides, a los que dedica los dos últimos capítulos (5 y 6) de esta segunda parte.

Nosotros aquí vamos a tratarlos en un solo párrafo en razón de ambos vienen a ser, casi, las dos caras de una misma moneda, que

no es otra que la que registra el amargo y severo enjuiciamiento con el que se cierra toda una época.

Ya desde sus orígenes la comedia se encuentra asociada a la exageración o deformación intencionada de la realidad con el propósito satírico de mostrar aquellas aristas o rasgos del mundo real que se consideran insatisfactorias o que merecen la censura del observador inteligente.

La comedia ática no escapa a este patrón sino que más bien lo representa con inusual agudeza, como lo pone de manifiesto Jaeger al referirse a la alegría festiva que revelan los principales elementos de sus puestas en escena (vestidos fálicos de los actores, máscaras y disfraces de animales como ranas, avispas y pájaros de los miembros del coro), que con seguridad se diseñaban imitando el ambiente y las modalidades de las fiestas rurales dionisíacas.

De la trilogía de los grandes autores de la Comedia Antigua la posteridad solo ha conservado de manera extensa y abundante la obra de Aristófanes más no la de Cratino y Eupolis, lo que obliga a Jaeger a concentrar su atención en aquel.

En verdad, no cree que tamaña limitación obedezca a una pura casualidad. Si nos atenemos, como lo apunta, al hecho de que el propio Platón - que por cierto tenía suficientes razones para no simpatizar con él -, lo coloca en el *Simposio como el representante típico de la comedia sin más*.[161]

El interés por el comediógrafo, sin embargo, no es meramente contextual puesto que en sus obras conservadas se revela , a criterio de nuestro autor, una clara vocación educativa, aunque no por la simple manifestación directa de propósitos didácticos, como

---

[161] Vid: ***Paideia***, 326 (II, 5).

objetara en su momento Wilamowitz, sino por la extensión y la impronta de sus sátiras y por el efecto de su fina y despiadada ironía, que desnudaba los defectos públicos y los vicios particulares en forma intensa y, a veces, demasiado fuerte.

Jaeger destaca este peculiar rol pedagógico de la comedia de Aristófanes cuando dice que *la tarea de la comedia se convirtió cada día en el punto de convergencia de toda crítica pública. No se limitó a los ¨asuntos políticos¨ en el sentido actual y limitado de la palabra, sino que abrazó todo el dominio de lo público en el sentido griego originario, es decir, todos los problemas que en una u otra forma afectan a la comunidad* y agrega que *censuraba, cuando lo consideraba justo, no solo a los individuos, no solo esta o aquella actividad política, sino la orientación general del estado o el carácter del pueblo y sus debilidades* , de lo que resultaba una especie de control para el espíritu del pueblo que *tendía la mano a la educación, a la filosofía y a la música*.[162]

Este complejo dispositivo de vínculos subyacentes se manifiesta, principalmente, bajo la modalidad de la función censora y, acerca de ella, destaca Jaeger la paradójica seriedad que se oculta tras la irónica alegría de sus tramas y de sus sátiras.

Para entender adecuadamente la relación que la comedia agrega a la complicada trama del desarrollo de la paideia griega Jaeger considera necesario desglosar, en orden al estudio de las obras de Aristófanes en ese contexto, tres esferas fundamentales de la vida pública: la educación[163], el arte [164] y la política.[165]

---

[162] Vid: ***Paideia***, 330 (II, 5).
[163] Vid: ***Paideia***, 328 (II, 5).
[164] Vid: ***Paideia***, 329 (II, 5).
[165] Vid: ***Paideia***, 330 (II, 5).

Acerca de la relación entre la comedia y la política Jaeger anota el furor de la burla y la fenomenal osadía ante los más diversos personajes, que le había llevado a Cratino a denominar a Pericles con el emblemático título de *Zeus el de la cabeza de cebolla*.[166] Aristófanes en sus obras tempranas participa de esta tendencia que luego se torna más amplia y sutil.

Pero junto al escarnio de la política, que se percibe sobre todo en *Los Caballeros*[167] y, al parecer, en la pieza no conservada *Los Babilonios*,[168] muestra Aristofanes, para nuestro autor, una importante y específica crítica de la cultura en *Los Banqueteadores*[169] y en *Las Nubes*.[170]

La caricatura de Sócrates en esta última pieza interesa menos a nuestro autor que el enjuiciamiento que allí se hace del *logos*, orientado hacia el intelecto con pocos escrúpulos y abundante oportunismo.[171]

El reparo de Aristofanes ante la nueva educación culmina para Jaeger con un abierto combate en torno a la tragedia que se testimonia en *Las ranas*[172], donde el personaje Dionisos baja al mundo subterráneo para buscar a Eurípides, al que encuentra dialogando con Esquilo sobre los verdaderos y falsos poetas y acerca de los temas y las responsabilidades que el arte afronta de cara a sus espectadores.

---

166 Vid: ***Paideia***, 332 (II, 5).
167 Vid: ***Paideia***, 329 y 333 (II, 5).
168 Vid: ***Paideia***, 332 (II, 5).
169 Vid: ***Paideia***, 335-336 (II, 5).
170 Vid: ***Paideia***, 336-340 (II, 5).
171 Vid: ***Paideia***, 336 (II, 5).
172 Vid: ***Paideia***, 341 (II, 5).

La comedia se transforma así en testimonio y emblema de una época, alcanzando, para el autor *el punto culminante de su misión educadora*. [173]

La otra cara del balance crítico de la época, expresada en la obra de los grandes historiadores y sobre todo en Tucídides, tiene un tono austero y detallado, del todo diferente al que campea alegremente en la comedia.

Pero, aun estando en el otro extremo del registro, participa del mismo *páthos* y se orienta en una dirección abonada por las mismas expectativas y un similar sentimiento de reparo e insatisfacción ante el espectáculo de incertidumbre, decepción y pesimismo que ofrece la ciudad en su controvertida vida política y, más aun, en el escenario ampliado y tremendo de la guerra.

Jaeger casi no se detiene en Herodoto[174] - hoy considerado el padre de la historia - , ni en los demás cronistas y logógrafos, porque su interés apunta en dirección a Tucídides, al que considera no solo como un historiador sino también como un pensador político y un observador riguroso de los desempeños y las flaquezas humanas.

Y, en este sentido *su propósito, en oposición a las adornadas relaciones de los poetas sobre los tiempos pasados, es ofrecer la verdad de un modo simple e imparcial. Esta idea* - agrega nuestro autor - *no nace de la conciencia política, sino de la conciencia científica que alentaba en las investigaciones naturalistas de los jonios. Pero la hazaña liberadora de Tucídides consiste precisamente en la transposición de esta actitud espiritual de la naturaleza intemporal a la esfera de las luchas políticas*.[175]

---

[173] Vid: ***Paideia***, 344 (II, 5).
[174] Vid: ***Paideia***, 345-346 (II, 6).
[175] Vid: ***Paideia***, 350 (II, 6).

Tucídides viene a ser, de este modo, el genuino fundador de la historia política y el constructor del primer modelo de explicación causal de los eventos humanos, que ya no se podrán ver, en adelante, como meros sucesos desconectados de la trama que los genera.

Lo necesario y lo permanente en la vida social sobresalen en el conjunto con una peculiar impronta que el historiador destaca para asociar con el destino que, conforme al peculiar determinismo de su punto de vista, no puede sino repetirse inexorablemente en condiciones similares *porque la naturaleza del hombre es siempre la misma*.[176]

Dice Jaeger, en relación a esto, que *la peculiaridad del pensamiento de Tucídides sobre el estado, en contraposición a la concepción religiosa de Solón y las filosofías del estado de los sofistas o de platón, es que no hay en él ninguna doctrina abstracta, ninguna **fabula docet**.*[177]

Hay que tomar con mucho cuidado esta última afirmación, en la que prevalece el filólogo y el historiador de la cultura sobre el filósofo y el crítico. Ya hemos destacado esta limitación en su valoración de la sofística, estimable en todo sentido aunque pobre en su fundamentación teórica.

Con Tucídides le ocurre a Jaeger algo parecido. Prevalece la impresión del registro asociado al juicio puntual, donde se manifiesta el escrúpulo del observador que no se permite agregar ninguna impresión subjetiva al testimonio de los hechos. Pero esta es solo una parte de Tucídides, que sirve de indicativo riguroso para cualquier elaboración que tome en cuenta la reconstrucción del

---

[176] Vid: ***Paideia***, 350 (II, 6). La opinión de Tucídides en ***Hist***., I, 22.
[177] Vid: ***Paideia***, 352 (II, 6).

pasado. Hasta aquí el historiador sobresale y se destaca como modelo indiscutido de la disciplina.

Sin embargo, allí no se agota ni mucho menos la enseñanza de Tucídides, que por cierto no persigue ni pretende sostener una posición y mucho menos una justificación de su específica visión teórica, como anota acertadamente Jaeger. Pero de todo esto no se sigue la ausencia de *doctrinas abstractas* [178]como se ve con singular amplitud y cuidado detalle en el famoso *Diálogo entre los Atenienses y los Melios*[179], que eleva a un nivel teórico desconocido hasta entonces la controversia en torno al derecho y a la justicia del más fuerte.

Jaeger queda aquí, en verdad, encerrado en el interior de la temática política de Tucídides, cuyos asuntos desbordan su propia capacidad teórica y filosófica, sesgando su análisis al plano de los conflictos de poder y a todo aquello que hace a las formas de resquebrajamiento y derrumbe de los cuerpos políticos, en una línea sin duda importante porque anticipa la temática de Maquiavelo y Hobbes.

El problema del poder y el drama de la guerra se tornan, en consecuencia, tópicos, de manera tal que solo se ven bajo las manifestaciones contingentes de las controversias de mando y sujeción o de articulación y uso de la fuerza, sin profundizar en el fenómeno del dominio y en sus extensiones normativas magistralmente expuestas en el ya citado *Diálogo entre los Atenienses y los Melios*, que nuestro autor solo considera en el acotado plano de la llamada política del poder. La ceguera teórica de nuestro autor en punto a Tucídides no es, sin embargo, un caso

[178] Dice Jaeger acerca de Tucídides que: *La necesidad política es aprehendida en el mismo acaecer concreto. Esto solo era posible por el carácter especial del asunto que trataba; en él se manifiesta con fuerza excepcional la relación entre las manifestaciones de la realidad política y las causas que la han producido* (***Paideia***, 352[II, 6]).
[179] Vid: Tucídides, ***Hist***. V. 84-116.

aislado y procede, más allá de cualquier duda, de su concepción iluminista del derecho que, como ya lo anotamos, le lleva a hacer una alabanza de la tradición helénica en torno al racionalismo de la ley, decididamente parcial porque omite todo lo relativo a la ley y a la justicia del más fuerte.

Esa vertiente de la ley - que en términos teóricos es el más genuino y original descubrimiento de la cultura griega -, cuyos testimonios se acumulan desde los más antiguos registros de la cólera de Aquiles[180] y del contencioso de Ulises con el Cíclope[181] hasta el arbitrario juicio contra Sócrates[182], marca y condiciona para los helenos de manera indeleble todos los tratos divinos[183] y humanos[184], por lo que no deja de sorprender la omisión programática del asunto por parte de un estudioso informado e inteligente.

A pesar de tan singular desatención debe, no obstante, anotarse a favor de Jaeger la extraordinaria percepción de conjunto que permite fácilmente incorporar, sin demasiada violencia, el tema y la controversia teórica en torno al derecho y la justicia del más fuerte, lo que en otros autores de parecido nivel, como Gomperz, Wilamowitz, Apelt, Vinogradof, Usener, Robin, Ritter, Gernet, Friedländer, Gigante, Marrou o Jones, resulta casi imposible. Por cierto, el tema de la *paideia* es aquí, como en las otras partes de la obra, la clave para esa crucial compatibilización.

---

[180] Vid: ***Ilíada***: I, 7-305.
[181] Vid: ***Odisea***: XI, 112-276.
[182] Vid: Platón, ***Ap***. 19b-d; 24b-26b ; 34b-35d; Jenofonte, ***Mem***.: I,1, 1-2; I,2,1-9 y I,2, 49-52.
[183] Vid: Hesíodo: ***Teogonía*** , 11-203; Apolodoro, *Biblioteca*, Y.1-6.
[184] Vid: Gorgias, ***Encomio de Helena***, 6; Trasímaco, 85**B**1 y 85**B**8; Platón, ***Rep***.336b-354c y ***Gorgias***: 481b-522e.

Tercera Parte

§ 9. Sócrates y la ruta hacia el centro divino. Figura, problema y herencia de Sócrates. § 10. Platón y su obra. Platón como educador. Los diálogos tempranos. § 11. Del *Protágoras*. al *Simposio*. El *Gorgias*. El *Menón*. El *Simposio*. § 12. La *República*.

§ 9. Sócrates y la ruta hacia el centro divino.

Figura, problema y herencia

de Sócrates.

Al llegar a la tercera parte de la obra Jaeger nos introduce en la dimensión *hard core* del texto que, como él mismo lo anticipa en el capítulo IX de la primera parte[185], constituye el núcleo del desarrollo espiritual de aquella tendencia de la cultura griega, orientada a la formación de un tipo de hombre capaz de asumir y reproducir su imagen ideal y normativa, en un constante proceso de autoafirmación social e intelectual.

Esta tercera parte, que en realidad se publicó como segundo volumen, apareció primero - durante el año 1944 y cuando el autor se estaba ya radicado en EE.UU.-, en versiones traducidas casi simultáneamente al Ingles y al castellano, diez años después de la aparición del primer volumen, que en la edición original alemana de 1934, incluía la primeras dos partes reseñadas más arriba.[186]

Para tener un idea clara de la posición del autor acerca de todo esto quizá convenga repasar aquel anticipo del capitulo IX de la primera parte. Allí dice Jaeger que *podríamos decir, parafraseando la afirmación de Kant, que la intuición mítica sin el elemento formador del logos es todavía ¨ciega¨, y la conceptuación lógica sin el núcleo viviente de la originaria ¨intuición mítica ¨ resulta ¨vacía¨. Desde este punto de vista* - agrega Jaeger - *debemos considerar la historia de la filosofía griega como el proceso se progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos. Si lo imaginamos como una serie de círculos concéntricos que van desde la exterioridad de la periferia hasta la interioridad del centro, veremos que el proceso mediante el cual el pensamiento racional toma posesión del mundo, se desarrolla en forma de una penetración progresiva que va desde las esferas exteriores a las más profundas e íntimas hasta alcanzar con Platón*

---

[185] Vid: ***Paideia***, ***El pensamiento filosófico y el cosmos***, 151-180 (I, 9).
[186] Vid cap. 1 y nota 20. Vid, asimismo, el ***Prólogo*** al libro tercero (***Paideia***, 373-379).

y Sócrates, el punto central, es decir, el alma. A partir de ese punto se desarrolló un movimiento inverso hasta el final de la filosofía antigua, en el neoplatonismo. El mito platónico del alma ha tenido precisamente la fuerza de resistir el proceso de racionalización integral del ser y aun de penetrar de nuevo y dominar progresivamente, desde el centro, el cosmos racionalizado. Allí se inserta la posibilidad de su aceptación por la religión cristiana que halla en ello, por decirlo, un lecho preparado.[187]

Solo desde la perspectiva de estos presupuestos es posible una lectura provechosa de la obra de Jaeger y, sobre todo, de esta tercera parte.

Incluso para aquellos que consideren inaceptables los principios que sirven de pautas organizadoras de la exposición[188] no cabe otro punto de partida, porque cualquier crítica o impugnación del tratamiento de detalle reclama de su necesaria referencia al contexto que lo solventa y a los principios que informan su desarrollo específico.

Si esto queda claro toda la eventual discusión, acerca del predominio de la paideia sobre la política en Platón[189] o respecto de la primacía de la metafísica y de la doctrina no escrita en el pensamiento del filósofo[190], encontrará en la obra de Jaeger una guía altamente instructiva en uno u otro sentido y los puntos más polémicos del autor podrán considerarse como estímulos para nueva indagaciones que, bien pueden no confirmar uno u otro asunto de detalle, pero que siempre podrán considerar con provecho el estado de la cuestión que la obra ofrece.

---

[187] Vid: ***Paideia***, 151-152 (I, 9).
[188] Vi cap. 1 y nota 53.
[189] Para una opinión contrapuesta a la Jaeger respecto de Patón vid apéndice. Y para la crítica ideológica de la generación siguiente a la de Jaeger vid nota 54.
[190] Vid: capítulo siguiente donde se resume la controversia y el actual estado de cuestión.

El panorama del siglo IV aC se presenta para Jaeger como un punto de partida[191] que descubre, en el legado socrático[192] , el fundamental viraje hacia un nuevo foco de atención[193] cuyo tema principal hace al hombre mismo, a sus afanes o pretensiones y, sobre todo, a sus agudos e irresueltos problemas de convivencia y responsabilidad.

La vida de Sócrates transcurre, por cierto, a lo largo del anterior siglo V a. de C. siglo pero, tanto por el sesgo de sus intervenciones públicas como por la más específica dirección de sus indagaciones, resulta una figura de transición que, solo en el siglo IV, alcanza su genuina plenitud en el testimonio de sus discípulos y en el registro que ellos difunden y transmiten con un increíble fervor y una no menos fenomenal obstinación.

Jaeger analiza primero el contexto de este singular desplazamiento temático[194] que se inicia con la pérdida de la hegemonía de Atenas que a pesar de su superioridad económica y cultural, no solo vio como se disipaba su influencia exterior en el mundo helénico, tras la derrota de la Guerra del Peloponeso, sino que además sufrió la catástrofe del derrumbe de sus instituciones políticas.

En ese escenario aparece la figura de Sócrates con un nuevo y decisivo reclamo que va a definir el curso ulterior de toda la alta educación: la inspección interior y la educación del alma.

Jaeger resume este desplazamiento con una frase de la ***Apología*** platónica que encabeza el segundo capítulo del libro tercero y que sintetiza la nueva orientación: *una vida sin examen no es digna para el hombre*[195] que va a devenir a su vez en otro enigma en torno

---

[191] Vid: ***Paideia***, 381-388 (III, 1).
[192] Vid: ***Paideia***, 388-457 (III, 2).
[193] Vid: ***Paideia***, 381-382 (III, 1).
[194] Vid: ***Paideia***, 405-406 (III, 1).
[195] Jaeger da el texto de Platón ὁ ανϵξέτατος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπω (***Apología de Sócrates***, 38a) omitiendo en su libro toda referencia al original (vid: ***Paideia***, 381 [III, 2])

a la figura de la que arranca y en torno a la cual la erudición moderna va construir un difícil e irresoluble contencioso que todos conocemos como *el problema socrático*.

Jaeger con muy buen criterio desglosa el asunto y examina primero los puntos principales del debate en torno a la figura histórica de Sócrates, que arrastra casi un siglo de debates entre filólogos e historiadores.

Y, en ese terreno se hace cargo de la impugnación de Nietzsche, apuntando, con inusual sabiduría, que las amargas objeciones del autor del *Origen de la Tragedia* afectan, antes que nada, a la caricatura aristotélica[196], transformada luego en estándar, que lo perfila como un pensador puramente conceptual, cuyo ingenio siempre va a estar por debajo de ese fenomenal descubrimiento que, conforme a la magistral lección de John Burnet[197] que Jaeger colaciona con acierto, consiste en el descubrimiento del alma como sede de la conciencia moral.

La lección socrática se proyecta en la acción educativa consciente que, desde entonces, se ejecuta como una tarea de afirmación de la personalidad moral y de la responsabilidad propia frente al desafío del destino; y será justamente Platón, como bien lo muestra Jaeger, el que asuma con más fidelidad que nadie esa dimensión del legado. Entramos así en la zona más densa del contencioso platónico, que el autor considera ente todo en la perspectiva genérica de la historia[198], para luego entrar al examen de detalle que arranca de los llamados diálogos menores - centrados para Jaeger[199] en las

---

porque, seguramente, habrá considerado que ninguna persona culta podría ignorar su procedencia. Ese estándar exigente, propio de la alta cultura europea de los siglos XIX y XX, ya no existe y hoy el estudio de la lengua griega se localiza en un reducido ámbito de especialistas.

[196] Vid: ***Paideia***, 400 (III, 2).

[197] Vid: ***Paideia***, 401 (III, 2).

[198] Vid: ***Paideia***, 393-403 (III, 2).

[199] Vid: ***Paideia***, 467-488 (III, 4).

acotadas cuestiones relativas a la adquisición y conservación de la *areté* - como paso previo al estudio más amplio de los problemas de la paideia contenidos en el ***Protagoras*** [200], el ***Gorgias***[201], el ***Menón*** [202], el ***Banquete*** [203] y, finalmente, la ***República***, cuyo estudio específico ocupa 200 páginas, en una obra que en total suma 1.150.[204]

---

[200] Vid: ***Paideia***, 489-510 (III, 5).
[201] Vid: ***Paideia***, 511-548 (III, 6).
[202] Vid: ***Paideia***, 549-564 (III, 7).
[203] Vid: ***Paideia***, 565-588 (III, 8).
[204] Vid: ***Paideia***, 589-778 (III, 9).

§ 10. Platón y su obra.

***Platón como educador. Los diálogos tempranos*.**

Cuando se ingresa a la sección específicamente dedicada a Platón en ***Paideia***, que en rigor constituye la dimensión *hard core* de la obra de Jaeger, el lector de este enredado fin de siglo, que abre la puerta de un nuevo milenio en el que se anuncia una fenomenal revolución en las comunicaciones y en los registros del pensamiento, no puede sino observar con perplejidad el discurso del autor.

De una parte el asombro se torna admiración por el minucioso tratamiento de la obra platónica en orden al desarrollo de su programa educativo y a su ideal de la paideia filosófica. Pero, al mismo tiempo, la sorpresa decae con la misma inusual rapidez con la que emerge una curiosa sensación de anacronismo de cara a los estudios platónicos de los últimos setenta y cuatro años contados a partir de ***Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*** de Julis Stenzel[205] y del ***Platons Selbstbiographie*** de Heinrich Gompez[206] que se complementa luego con su famosa intervención en el Congreso de filosofía de Oxford de 1930.[207]

En el horizonte de la actual discusión en torno a las tesis de lo que, a partir de Hans-George Gadamer[208], se ha dado en llamar *die Tübinger Schuele Schadewalts* [209] y de la igualmente novedosa

---

[205] Vid: Julius Stenzel: ***Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles***, Berlín-Leipzig, Teubner, 1924 (reed.: Darmstadt , 1962²).

[206] Vid: Heinrich Gompez: ***Platons Selbstbiographie***, Berlín-Leipzig, Wallter de Gruyter & co., 1928.

[207] Vid: ***Plato´s System of Philosophy*** en G. Ryle (editor), ***Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy***, London 1931, pp.426-431. Reimpreso en ***Philosophical Studies***, Boston, Christopher Pub. House, 1953, pp. 119-24.

[208] Vid: Hans-George Gadamer, editor: ***Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie***, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phi- los.-histor. Klasse, Abh. 2, Heidelberg 1968.

[209] Liderada por Hans-Joachin Krämer y fortalecida, dentro de los medios eruditos, por el decidió apoyo que le ha proporcionado Ingemar Düring, el gran estudioso sueco que, en el particular ámbito de los especialistas, aparece como el relevo de Jaeger en lo que hace a los estudios aristotélicos durante la segunda mitad del siglo XX.

caracterización de los tres paradigmas de la interpretación platónica de Giovani Reale[210], edificado en la línea de la filosofía de la ciencia de Thomas S. Kuhn[211], el desplazamiento hacia la pura especulación ha desdibujado por completo la relación del fundador de la Academia con la paideia y la educación en beneficio de una suerte de espectral y esotérica doctrina, que se habría enseñado oralmente y que estaría destinada iniciados que deberían leer entre líneas las grandes obras del filósofo.

En esa nueva reformulación la figura del filósofo educador, preocupado por la preparación solvente del individuo que debe, necesariamente, afrontar en la vida ciudadana la responsabilidad en la consecución del bien, como un resultado de la propia aptitud intelectual de aprehensión de los elementos o factores intrínsecos o permanentes del mundo real, ha cedido el paso a otra imagen, decididamente antagónica y básicamente especulativa, que se interesa más que nada por preservar y restringir el acceso a los fundamentos de la sabiduría que resulta intransitiva a la escritura y, en modo alguno, susceptible de una adaptación política o institucional extensiva.

Frente a esta singular vuelta de tuerca de la erudición filológica, que disuelve al filósofo de la *paideia* en el metafísico del *Prinzipienlhere*, se impone, de cara a la obra que nos ocupa, un examen contextual del estado de la cuestión platónica que explique y justifique, si no ya la ventaja del enfoque de Jaeger al menos la pertinencia que resulta de ella en orden a la protréptica de la vida superior y de la convivencia ciudadana responsable.

---

[210] Giovanni Reale: ***Per una nouva interpretazione di Platone***, Milan, ed. Vita e Pensiero, 1984 [1991[10]].

[211] Reale desarrolla su reconstrucción histórica del pensamiento de Platón con arreglo al modelo postulado por Thomas S. Kuhn en ***The structure of scientific revolutions*** (Chicago, The University of Chicago Press, 1962).

Como el debate no ha considerado siquiera la posibilidad de atender a esa faz de la filosofía de la paideia que, en aquel sentido examinado por Jaeger, siempre tiene una implicancia pragmática y material directa de claro contenido político y pedagógico, la agenda misma del contencioso en torno a la doctrina no escrita de Platón inhibe la alternativa que conduce a la temática de la obra que estamos estudiando.

Además, y en mérito a esa misma exclusión, se genera asimismo un peculiar efecto de atmósfera que tiñe de anacronismo todo lo que aparece asociado a las extensiones políticas y pedagógicas de la cuestión de la paideia; de lo que se sigue un fortalecimiento de los valores intelectuales o dianoéticos que tiende a transformar al filósofo de la Academia en el necesario precursor de Aristóteles dentro de un continuo que se alimenta de la problemática del *arkhé* de los presocráticos.[212]

En suma Platón deviene y se transforma en el punto culminante de la filosofía prearistotélica, resultando así, él mismo, el más acabado y el mejor exponente del pensador prearistotélico. En la principal línea de debate la disputa platónica actual, al menos entre 1959 y 1997, se ha desplazado a un triple orden de cuestiones que entierran sin más trámite el aspecto político y pedagógico de la filosofía de la paideia o lo disuelven en el interior de la controversia epistemológica y biográfica.

La primera cuestión, que es también la que ha dado origen al contencioso actual y que se remonta a los estudios de Boeckh[213] (1804-1828), Brandis (1815)[214] y Trendelenburg (1826)[215] relativos

---

[212] Para una ajustada crítica, desde esta perspectiva, vid, más adelante, el articulo de Luc Brisson citado en la nota 219.

[213] Philipp August Böckh (1785-1867) clasista, filólogo y anticuario germano de enorme influencia en los estudios platónicos de principios del siglo XIX.

[214] Christian August Brandis (1790-1867), filólogo y especialista en Aristóteles, colaboró con Inmanuel Bekker en la monumental edición de las obras del Estagirita. La obra a la que se hace

a la llamada tradición indirecta, hace a la afirmación de Aristóteles de una doctrina oral de Platón y al ulterior tratamiento que lleva adelante el Estagirita en sus obras en relación al legado platónico.

La segunda cuestión es la que pone sobre el tapete Harold Cherniss en sus conferencias de Berkeley de 1942 publicada luego bajo el emblemático título de ***The Riddle of the Early Academy*** [216] en 1945, y en ella se interroga acerca de lo que realmente enseño Platón en la Academia.

Por último, la tercer cuestión, que tiene su foco en el ***Platons Grundlegund der Metaphysik*** de Hans Joachim Krämer[217], comprende el más denso e irresuelto problema de los fundamentos y de la verdadera filosofía de Platón en orden a la controversia que deja abierta la ***Carta VII*** en 341c[218] respecto a la posibilidad de pronunciarse y dejar por escrito todo lo relativo a esos mismos fundamentos.

---

referencia arriba es ***Von dem Begriff der Geschichte der Philosophie***, Copenhagen, Gerard Bonnier, 1815.

[215] Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1862) filósofo y filólogo especialista en Aristóteles y notable editor del ***De Anima*** del Estagirita, fue el que dió inicio a la moderna controversia de especialista en torno a las doctrinas no escritas de Platón con su notable y muy erudito estudio de 1826 titulado ***Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*** (Lipsiae, Sumtibus Frid. Chr. Guil. Vogelii, 1826).

[216] Vid: Harold Cherniss: ***The Riddle of the Early Academy***, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1945 (reeditado en 1962).

[217] Publicado originariamente en traducción italiana: ***Platone e i fondamenti della metafisica,*** Milán: Vita e Pensiero, 1993. El original alemán continúa, al parecer, inédito; pero, además de la edición italiana, está disponible en ingles (***Plato and the fundations of Metaphysics***, traducción de John Catan, Albany, NY, State Universyty of New York Press, 1990) y castellano (***Platón y los fundamentos de la Metafísica***, versión de Alberto Rosales y Angel J. Capelletti, Caracas, ed. Monte Avila, 1996).

[218] Esa controversia tiene como punto de referencia la famosa afirmación de 340c en la que dice ουκοιν εμον γε περι αυτων εστι συγγραμμα ουδε μηποτε γενηται (*desde ya, un escrito mío sobre estos asuntos no existe ni existirá jamás*). Esta afirmación de la ***Carta VII*** en realidad repite con alguna precisión lo ya dicho en la ***Carta II*** en 314c. Las posiciones extremas acerca de esta cuestión están representadas por Cherniss, que niega la autenticidad de las epístolas y la de Krämer que las utiliza como una de las principales apoyaturas de las doctrinas no escritas.

Desde ya, ni al más ingenuo de los lectores se le va a escapar el hecho de que tanto el diagrama como la temática de este contencioso, que hoy satura la agenda de los estudios platónicos[219], no deja ni el más mínimo espacio para la filosofía de la paideia que Jaeger estudia en su obra.

Por el contrario, el educador deviene para el actual estado de cuestión un instructor intelectual o, a lo sumo, un entrenador metacientífico (o metafísico) que anticipa al estagirita en la línea del Aristóteles científico, naturalista y cuasianalítico que trata inductivamente del ser con arreglo a los rudimentos del análisis lógico del lenguaje.

Ahora bien ¿que sentido tiene la filosofía de la paideia en semejante contexto?

¿Puede conservarse o recuperarse su programa, o, al menos reproducirse la trama teórica que le es inherente? O, por el contrario ¿no conduce este sesgo interpretativo a una completa devaluación de la filosofía de la paideia tal como la postula Jaeger en su libro?

La respuesta a esos interrogantes no se debería hacer esperar ni un momento ya que, en esos términos, no hay más que una contestación negativa: en el horizonte de un Platón prearistotélico, que da lugar a los tres tipos de cuestiones resumidas más arriba, la

---

[219] Esta afirmación que tenía plena validez en la última década del siglo XX, cuando se leyó en 1998 en el ITGD bajo la forma de conferencias el texto de cuatro la presente obra, hoy al dejar atrás la primera década del siglo XXI ya no es más que un asunto histórico que ha quedado en el pasado. Incluso el intenso debate acerca de las doctrinas no escritas de Platón es un contencioso cerrado cuya irresolución es quizá la mejor muestra de la situación actual en la que se nos presenta la obra de Jaeger como una de las más fecundas alternativas de cara a un aventajado aprovechamiento de las enseñanzas de la educación clásica con su vigoroso nexo entre la conciencia política y la responsabilidad moral e intelectual orientada a la búsqueda de lo mejor y lo más bueno.

filosofía de la paideia es irrelevante y hasta no pertinente.[220] Del mismo modo tanto la filosofía de la reserva y la prevención de lo no registrado en los diálogos de manera explícita, de acuerdo a la tradición indirecta y a los esotéricos *autotestimonios*,[221] no serían sino la antípoda de la filosofía pedagógica de los diálogos orientada la pragmática efectiva del bien representada por el filósofo-rey que accede al conocimiento de la realidad por un imperativo de afirmación ciudadana que debe necesariamente reproducir tanto en el interior de su alma como en toda la posible extensión de su vida civil.

No vamos a profundizar aquí este debate que pone a la obra que estamos estudiando en un cómodo paréntesis epistemológico. El lector interesado tiene a su alcance todo el material en los principales idiomas de la erudición y cuenta además con una excelente compilación de estudios de primer nivel en el volumen VI de la Revista **Méthexis** [222] que informa acerca del estado de la cuestión hasta 1993, y en particular la inteligente y detallada impugnación teórica de Luc Brisson[223] y la optimista visión del propio Krämer[224] cuyo libro citado más arriba solo está disponible en versiones autorizadas en italiano[225] (1982, 1983³), ingles[226] (1990) y castellano (1996).[227]

---

[220] En parte esto es lo que insinúa Düring en monumental tratado sobre Aristóteles referenciado en la nota 17. Para una sensata valorización de todo este aspecto del debate vid: W. K. C. Guthrie: ***Plato´s Uunwritten´ metaphysics*** en ***A History of Greek Philosophy, volumen V: The later Plato and the Academy***, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pags. 418-442.
[221] Una amplia colección de esos *autotestimonios* en el ***Platons Grundlegund der Metaphysik*** de Krämer referenciado en la nota 217.
[222] Vid: **Méthexis**, Revista Filosofía Antigua, vol. VI, Bs. As., ed. de la Asociación de Filosofía antigua, 1993. Este número ofrece un completo y muy erudito registro de opiniones hasta 1993.
[223] ***Présupposés et conséquences d´une interprétation ésotériste de Platon***, en **Méthexis** VI, 11-35.
[224] ***Altes und neues Platonbild***, en **Méthexis** VI, 95-114.
[225] Vid: nota 217.
[226] Vid: nota 217.
[227] Vid: nota 217.

Queda, en consecuencia, definido una especie de horizonte contextual mínimo para avanzar en el estudio de la obra de Jaeger desde la perspectiva histórica de 1998; y, sea cual fuere la posición que se asuma, el bosquejo de la actual situación de los estudios platónicos, pone sobre aviso al lector de manera suficiente. Sin embargo, la sensación de desplazamiento temático no se salva fácilmente, ni siquiera con el esquema de los tres paradigmas de la investigación platónica propuesto por Reale, conforme al cual en la cultura de Occidente se habrían sucedido cuatro matrices disciplinarias que luego reduce a tres modelos teórico-científicos de interpretaciones:[228]

a) el que procede del paradigma consagrado por los discípulos directos de Platón en la Academia Antigua[229];

b) la milenaria interpretación neoplatónica sesgada hacia lo alegórico y dedicada a la multiplicación de escolios y noticias[230];

c) la acotada concepción romántica tributaria de Schleiermarcher que privilegia el texto de las obras y la prosa literaria de los diálogos[231]; y

d) finalmente, la que ya en el siglo XX se desarrollada, en el campo exclusivo de la erudición filológica e histórica, a partir de la

---

[228] Reale en la síntesis publicada en **Méthexis** en 1993 (***In che cosa consiste in nuovo paradigma storico-ermeneutico nella interpretazione di Platone***, VI, pags. 135-154), reduce a tres los paradigmas mencionados en ***Per una nouva interpretazione di Platone*** dejando de lado el paradigmas consagrado por los discípulos directos, de manera que su matriz queda reducida a tres: el paradigma neoplatónico, el paradigma shcleiermacheriano y el nuevo paradigma edificado en torno a las doctrinas no escritas.

[229] Op. cit., págs. 35-44. Reale, en el paradigma consagrado por los discípulos directos, desagrega las posiciones de Aristóteles (op.cit., págs. 38-40), Espeusipo (op.cit., págs. 41) y Xenócrates (op.cit., págs. 41-42).

[230] Op. cit., págs. 45-54.

[231] Op. cit., págs. 45-69.

colación filosófica de las denominadas enseñanzas orales del fundador de la Academia.[232]

En la perspectiva de esos paradigmas la filosofía de la paideia parece, más bien, el retoño tardío de una etapa rezagada en la inteligencia de la obra de Platón, que no presenta demasiada relevancia y que apenas si podría servir, a lo sumo, de orientación panorámica y complementaria del nuevo contexto de los estudios platónicos.

Pero tan estrecha caracterización no solo resultaría decididamente inapropiada frente a la envergadura de la vigorosa empresa teórica representada por *Paideia* sino que ese mismo proceder, en todo caso, deviene, para utilizar las palabras del propio Reale, *per cosi dire ¨metastorica¨, ossia in funzione di quei canoni che oggi riteniamo validi in senso assoluto*. [233]

De por sí el abordaje a la obra de Jaeger, a decir verdad, implica un contexto de debate y un juicio de valor en beneficio de la orientación que considera a la obra de Platón en su conjunto como una filosofía escrita, programática, básicamente transmisible y siempre reproducible en términos universales. Desde ya, todo eso se conecta, en la perspectiva de Jaeger, con una filosofía de la paideia en el más amplio sentido del término. Y de esto se sigue una práctica destinada al control provechoso de la vida humana, aunque restringida en orden al ideal educativo preocupado por la formación del ciudadano superior apto y del hombre sabio que, en esta línea de interpretación, rescata pero no privilegia de modo estricto la filosofía política, tal como lo entiende por ejemplo Ernst Cassirer, que, al decir de Gómez Robledo en su ***Platón***, *expiró como quien*

---

[232] Op. cit., págs. 70-136.
[233] Giovanni Reale en ***In che cosa consiste in nuovo paradigma storico-ermeneutico nella interpretazione di Platone***, **Méthexis**, VI, 1993, págs. 139).

*dice (si tomamos **El mito del Estado**) combatiendo contra Jaeger en puntos cardinales de la personalidad y la obra de Platón*.[234]

Así y todo siempre será necesaria una justificación de la opción teórica y de las consecuencias, que semejante opción genera, cuando el marco del debate se modifica en la forma que hoy se presenta el contencioso que involucra al conjunto de la obra del filósofo de la Academia.

En el cuadro de las actuales expectativas con las que se abre la nueva era global del tercer milenio la filosofía de la paideia ya no tiene el lugar relevante que imaginaba Jaeger como lo más destacado de su contribución para una reafirmación de los valores tributarios de la cultura humanística que los intelectuales y eruditos levantaron como bandera en la lucha contra la barbarie racista y totalitaria que en la primera mitad del siglo XX arrastró a la sociedad europea a un infierno de degradación, terror y destrucción en una escala inimaginable para la ideología optimista del racionalismo moderno.[235]

La contraparte en la que se reversa el horizonte de la nueva sociedad global ya no alimenta los sueños bajo la forma de la utopía y el compromiso con el futuro que, en general, se asume como una

---

[234] A. Gómez Robledo: ***Platón***, México, ed. FCE, ³1993, pág. 9 (¹1974).

[235] Para el cambio de frente de sesgo ideológico operado en la generación siguiente a la de Jaeger, vid: nota 54. Tampoco es ajeno a este cambio de frente el ataque ideológico a la obra de Platón de autores como Karl Popper cuyo panfletismo en ***Open society*** parece muy eficaz en el terreno de las simplificaciones. Desde ya, el panfletismo antiplatónico de Popper, que procede una sesgada visión ideológica acerca del contenido de la obra filosófica del fundador de la Academia, no implica ninguna desaprobación ni prejuicio respecto del resto de su obra que siempre debería considerarse con cuidadoso detalle. Popper es un pensador inteligente y preocupado que, entre otras cosas, ha dedicado muchas páginas y mucho esfuerzo en el estudio de los filósofos presocráticos (vid: K. R. Popper: ***El mundo de Parménides***, Barcelona, trad. cast. de C. Solís, ed. Paidós, 1999) y esto es algo que no debe pasarse por alto con ligereza. No obstante, conviene siempre tener presente y separar en Popper las opiniones en las que predomina la ofuscación ideológica y el resto de sus contribuciones a la filosofía y a la teoría del conocimiento científico cuyo influjo ha sido notable en la segunda mitad del siglo XX.

mera magnitud extensiva[236] del inabarcable presente, de lo que pareciera seguirse una interminable acumulación de tractos indiferenciados que se limitan a colacionar la desilusión y la reserva adaptativa bajo modalidades adscritivas, localistas y comunales que acompañan, conforme a ideologías de sesgo comunitarista, *pari pasu* al nuevo orden global que materializa las expectativas en un espacio de pura virtualidad y, por que no decirlo, en un territorio telemático e hipertextual.

En semejante horizonte el hombre de la sociedad global en la que ya hemos ingresado - o, al menos, donde se encuentra instalado el hombre del Occidente central, mercantil, industrial y disciplinado en el estado de derecho - tendría que haber conquistado su propia universalidad racional, consumando así la herencia de los siglos ilustrados que anunciaron el entierro la servidumbre y el fin de las privaciones materiales. Sin embargo, los indicios y los registros del nuevo orden no resultan demasiado alentadores y sería aburrido enumerar los detalles de la brecha que separa las expectativas de los resultados, porque lo que aquí nos interesa no va más allá de las consideraciones en torno al hombre que aun podría ser materia de la filosofía de la paideia en el sentido imaginado por la utopía educativa de Platón.

Ese hombre o, mejor dichos, esos hombres, que hoy parecen parte de un fenomenal engranaje adaptativo que los virtualiza y los somete dentro de un sistema uniforme de ordenación y distribución de las necesidades y de sus consecuentes alternativas de satisfacción, no siempre cumplidas aunque posibles en el programa de las ideologías establecidas, marchan o vienen levantando curiosas vallas adscritivas que, a veces, adquieren la forma y el contenido de la violencia absoluta e intransitiva propia de la secta,

---

[236] Para una acotada crítica de esta nueva plataforma de conformismo adaptativo vid: Atreverse a saber, incluido en Joaquín E. Meabe: ***Anatréptika. Un recorrido por la parte maldita de la filosofía*** (Corrientes, Moglia editores, 2010, págs. 127-132).

en cuyos lindes no existe, o no se visualiza, posibilidad alguna de tolerancia o de trato interactivo pacífico y convivencial.

Globalistas y comunitaristas imaginan o creen que en su actual antagonismo se resume todo el potencial humano ; pero, como lo demuestra por la vía del absurdo aquella famosa fábula de los ***Tres Filósofos*** de Ambroce Bierce[237], entre la inteligencia sometida a la conveniencia adaptativa - que sería el caso de los globalistas - y la voluntad estrecha, caprichosa o desesperada de los comunitaristas y de todos aquellos que no imaginan otra oposición distinta de la que tiene lugar en la permanente lucha contra la corriente dominante, siempre emerge un espacio intermedio de serenidad y sabiduría que ante todo se interroga por la naturaleza del actual antagonista.

Y como bien dice Bierce, *the thing is to know the nature of your antagonist*.[238]

Así, en la actual puja, resulta fácil descubrir la enorme brecha que se abre entre ambos y el fenomenal descenso humano que recíprocamente se ofrece de una y otra parte bajo modalidades diversas aunque isomorfas: segregación y rencor adscriptivo en el que ha quedado fuera del orden global, de un lado, y servidumbre

---

[237] El texto completo de la fábula es el siguiente: *A Bear, a Fox, and an Opossum were attacked by an inundation.* ***Death loves a coward****, said the Bear, and went forward to fight the flood.* ***What a fool!*** *said the Fox.* ***I know a trick worth two of that****. And he slipped into a hollow stump.* ***There are malevolent forces****, said the Opossum,* ***which the wise will neither confront nor avoid. The thing is to know the nature of your antagonist****. So saying the Opossum lay down and pretended to be dead.* Vid: A. Bierce: ***Fantastic Fables***, New York, London, G. P. Putnam's sons, 1899, pags. 107-108. Hay varias ediciones recientes (vid: ***The Collected Fables of Ambrose Bierce,*** editadas por S. T. Joshi, Columbus, OH, Ohio State University Press, 2000; y también A. Bierce: ***Fantastic Fables***, San Diego, CA, ICON Group International Inc, 2008).

[238] Para pensar apropiadamente *la cosa* (*the thing*) de Bierce habría que colocar el término en línea con τὰς πράγματά (*tàs prágmatá*) antes de pensar en el genérico y abstracto *res* que heredamos de la lengua latina y de la teología medieval. En ese horizonte denotativo *prágmata* comprende tanto *las sensaciones* (τὰς αἰσθήσεις) como *las opiniones* (τὰς δόξας). Para algunos de esos detalles ver, en mi libro citado en la nota 236, el capítulo 15 **titulado *Pirrón y Wittgenstein: Dos modalidades antagónicas de afasia filosófica*.**

funcional en el otro lado del conjunto uniformado que marcha al ritmo hipercontrolado de la jaula telemática que sirve de medio y pauta para medir la satisfacción de todas las necesidades.

Por cierto, en una matriz como esta casi podríamos decir que solo hay bestias y dioses, pero que no hay hombres (o pareciera no haber), de lo que se sigue que, al igual que con el que se asemeja al caradrio del que se habla en el ***Gorgias*** [239] cabe la enorme tarea de llevar adelante una acción.

Esto solo resultaría posible a partir de una filosofía de la paideia, que ofrezca, a cada uno de aquellos individuos que conservan los signos visibles del género en el conjunto, la singular posibilidad de ser un hombre superior a su propia animalidad y a su pura función evacuativa, o de caradrio, sin el fatal riesgo de reproducir esa otra bestialidad de déspota que impone de manera implacable su voluntad y su supremacía al modo de los dioses de la épica homérica que, al igual que las bestias subhumanas equivalentes de los caradrios, están permanentemente radiadas de la república ideal que el filósofo de la Academia propone como paradigma de su singular utopía educativa.

La filosofía de la paideia aparece entonces como el mejor vehículo para descubrir en todo momento la naturaleza del antagonista de Bierce y en este horizonte lo que se agrega para ampliar el contexto de Jaeger no revoca el tratamiento de conjunto que este propone como clave de la inteligencia de la obra del filósofo de la Academia.

Quizá en algunos detalles la discusión erudita imponga una reasignación de los elementos que el autor despliega en el planteo de arranque que informa esa especia de capítulo-prólogo sobre

[239] Vid: Platón, ***Gorgias***, 494b

Platón y la posteridad [240] que abre el estudio de la paideia del filósofo de la Academia.

Por eso y para evitar oscuridades o incongruencias que dificulten la comprensión se imponía ese largo rodeo antes de explicar el enfoque en el que el autor resume la conexión histórica que hace de la filosofía de la paideia un tema actual y relevante.

A diferencia de Reale que estructura la relación de la obra de Platón con la historia desde una plataforma de erudición interpretativa, que se desglosa en los paradigmas descriptos más arriba, el tratamiento de Jaeger considera sobre todo la colación filosófica que tiene lugar en el continuo de la historia occidental.[241] Jaeger no desmerece ni mucho menos la tarea de la erudición, porque él mismo es ante todo un erudito y un filólogo, pero en el diagrama de la colación histórica de Platón pone el acento en la influencia filosófica que informa la tradición que enlaza a la antigüedad pagana tributaria del neoplatonismo (Plotino)[242] con el pensamiento de los teólogos cristianos de la edad media (San Agustín)[243] y los místicos, humanistas y científicos del Renacimiento (Gemistos Plethon, Marsilio Ficino, Galileo). [244]

La gran figura del viraje moderno hacia los textos del filósofo, como no puede ser de otra manera, es para Jaeger naturalmente Schleiermacher[245], el primero que en el mundo moderno combina la ciencia filológica con la penetrante mirada del filósofo que busca en la trama interior del discurso platónico el nexo profundo que enlaza la forma literaria con el sentido dialógico del de sus contenidos

---

[240] Vid: ***Paideia***, 458-466 (III, 3).
[241] Vid: ***Paideia***, 460-462 (III, 3).
[242] Vid: ***Paideia***, 458 (III, 3).
[243] Vid: ***Paideia***, 458 (III, 3).
[244] Vid: ***Paideia***, 459-461 (III, 3).
[245] Vid: ***Paideia***, 459 (III, 3).

intelectuales siempre abiertos a las alternativas de la interrogación discursiva.

La posición asignada a Schleiermacher, a diferencia de la que hoy se pone en estado de cuestión por obra de Giovanni Reale y también por la Escuela de Tubinga (Krämer, Gaiser , Szlezak), no es la de un modelo o *paradigma* sino más bien la de un punto de quiebre[246] que conduce a una doble vía de inspección en la que se involucran de manera recíproca la ciencia de la antigüedad y la erudición filológica con la lectura estrictamente filosófica y la valoración protréptica de los textos del fundador de la Academia.

De una parte muestrea nuestro autor las sucesivas contribuciones que la ciencia de la antigüedad (Hermann[247], Meyer[248]) y la filología (Campbell[249], Lutoslawski[250], Wilamowitz[251]) aportan en beneficio del mejor manejo de los textos, sin omitir también el detalle de errores o desviaciones que alcanza, por ejemplo, en la Escuela de Marburgo una elevada cota de inconsecuencia histórica al desplazar la atención de la obra de Platón hacia un plano metodológico y de consecuencia epistemológicas vinculadas a la propia filosofía moderna de raíz kantiana.

La idea de una evolución progresiva y gradual introducida por Hermann le permita asimismo a Jaeger mostrar las dificultades de datación particular de los diálogos y la importancia que reviste la observación de Campbell acerca de estructuras estilísticas que se repiten y que aparecen de manera desigual o irregular en las *Leyes*.

---

[246] Vid: ***Paideia***, 458-466 (III, 3).
[247] Vid: ***Paideia***, 460 (III, 3).
[248] Vid: ***Paideia***, 463 (III, 3).
[249] Vid: ***Paideia***, 461 (III, 3).
[250] Vid: ***Paideia***, 461 (III, 3).
[251] Vid: ***Paideia***, 463-464 (III, 3).

Las sucesivas aproximaciones de la erudición, de acuerdo al registro de Jaeger, no pueden sino terminar revocando la perspectiva abierta y dialógica de Schleiermacher, cuya visión se orienta, en los sucesivos pasos de la filología y la historia del siglo XIX y principios del XX, a la búsqueda del sistema de Platón apoyado en el estudio de los llamados diálogos dialécticos (el ***Parménices***, el ***Sofista***, el ***Político***). [252]

En este marco se lleva inicialmente a primer plano la teoría de las ideas y, a consecuencia de ese desplazamiento epistemológico, se va a profundizar el sesgo lógico y abstracto, que luego - con posterioridad a la obra de Jaeger - se va a transformar en el horizonte dominante de la segunda mitad del siglo XX y que, paradójicamente, ya la misma obra de nuestro autor insinuara, en el panorama introductorio que estamos aquí examinando, como una posibilidad tendencial.

No obstante, para Jaeger la cuestión filológica o interpretativa no lleva a ese tipo de controversia de especialistas que se cierra en la disputa acerca de la posible verdadera, genuina o desconocida filosofía de Platón, que solo se le revela al experto y que hoy se privilegia y también se exagera en orden a las extensiones de sus enseñanzas orales.[253] De acuerdo a Jaeger la filología ha cumplido

---

[252] Vid: ***Paideia***, 461 (III, 3).
[253] Acerca del encuadre básico dice Jaeger que *toda la obra escrita de Platón culmina en los dos grandes sistemas educativos que son* ***República*** *y la* ***Leyes****, y su pensamiento gira constantemente en torno al problema de las premisas filosóficas de toda educación y tiene conciencia de sí mismo como la suprema fuerza educadora de hombres* (vid: ***Paideia***, 465 [III, 3]). A pesar de esta precisa demarcación filosófica, Krämer ha tratado de acercar a Jaeger a las posiciones de la Escuela de Tubinga y al respecto menciona una carta en la que se relaciona el pensamiento de Aristóteles con las doctrinas no escritas y la teoría de los principios que según Krämer y los que le siguen, forma el núcleo duro del pensamiento de Platón (vid: ***Platone e i fondamenti della metafisica,*** Milán: Vita e Pensiero, 1993, pág 228; ***Plato and the fundations of Metaphysics***, Albany, NY, State Universyty of New York Press, 1990, pág. 261; y ***Platón y los fundamentos de la Metafísica***, Caracas, ed. Monte Avila, 1996, pág. 213). *Esto fue reconocido por W. Jaeger en 1961 en una carta dirigida a nosotros* dice Krämer (págs. 228, 261 y 213 respectivamente), aunque no transcribe la misiva, lo que no permite establecer sus implicancias.

una labor eminente al rescatar y autentificar muchos de los textos platónicos[254] y en especial la famosa ***Carta VII***, [255]pero, lo que nuestro autor toma como punto de arranque, va justamente en aquella dirección explícita en la que se coloca a los textos en el escorzo de la dramática suma de propósitos del filósofo vinculados a la acción educativa.[256]

Por eso dice que *el verdadero acento de esta investigación recaerá sobre los objetivos ¨ políticos¨ y el contenido sustancial de la filosofía platónica, pero el concepto de lo político así concebido, responderá a la historia de la* ***paideia*** *en su conjunto y sobre todo a lo que expusimos acerca de Sócrates y del alcance ¨político¨ de su actuación. La historia de la* ***paideia****, considerada como la morfología genética de las relaciones entre el hombre y la* ***polis****, es el fondo histórico indispensable sobre el que debe proyectarse la comprensión de la obra platónica.* [257]

Desde esa plataforma de estudio prevalece entonces el texto y la acción orientada a la consecución del bien.[258] Todo lo demás se subordinara a esos propósitos, como se muestra desde el inicio en el examen de los llamados *diálogos menores* o *tempranos*[259], de impronta estrictamente socrática como la ***Apología***[260], el ***Critón***[261],

---

Si hace falta otra precisión en este punto también conviene recordar que, a propósito de una versión previa de ***República***, que *en su* ***Carta séptima*** *Platón no habla de que haya expuesto ya por escrito esta teoría en ningún otro sitio, sino que dice simplemente que la ha sostenido, y lo más verosímil es que las ideas proclamadas en sus diálogos hubiesen sido expuestas y discutidas repetidas veces en sus enseñanzas orales antes de darse a conocer por escrito al mundo exterior para informar a este de lo que eran la filosofía y la educación platónicas* (vid: ***Paideia***, 482 [III, 4]).

[254] Vid: ***Paideia***, 462-463 (III, 3).
[255] Vid: ***Paideia***, 464 (III, 3).
[256] Vid: ***Paideia***, 463 (III, 3).
[257] Vid: ***Paideia***, 465 (III, 3).
[258] Vid: ***Paideia***, 473 (III, 3).
[259] Vid: ***Paideia***, 468 (III, 4).
[260] Vid: ***Paideia***, 468, 478 y 487 (III, 4).
[261] Vid: ***Paideia***, 468 (III, 4).

el ***Eutifrón***[262], el ***Ion***[263], los dos ***Hipias*** [264] y el ***Cármides***.[265] El nexo temático de estas obras viene dado, según Jaeger[266], por el problema de la *areté*.

Asimismo anota nuestro autor que todos estos diálogos presentan ciertos rasgos externos que seguramente no se le escaparán al lector atento e informado: extensión reducida, método inductivo, lenguaje coloquial, espontaneidad, viveza y colorido artístico que tiende a asimilarlos más que nada a ejercicios poético-literarios.[267] A estos rasgos se agrega un criterio de clasificación según que aparezcan o no alusiones a la muerte de Sócrates, lo que no tiene para nuestro autor demasiada relevancia lo mismo que la nota de los datos externos.[268]

Por el contrario, lo que importa es la tendencia a involucrar al lector con el tema cuya resolución queda regularmente pendiente, de lo que se sigue una decidida intención protréptica que avanza en una dirección evolutiva no siempre fácil de dilucidar. [269]

Pero más importante que los aspectos formales son para Jaeger los tópicos temáticos que giran en torno a diferentes virtudes (la valentía, la justicia, la prudencia, la piedad), cuyo examen se extiende a los diálogos de la llamada etapa intermedia o de madurez.[270]

---

[262] Vid: ***Paideia***, 468 y 474 (III, 4).
[263] Vid: ***Paideia***, 468 (III, 4).
[264] Vid: ***Paideia***, 468 (III, 4).
[265] Vid: ***Paideia***, 476 (III, 4).
[266] Vid: ***Paideia***, 475 (III, 4).
[267] Vid: ***Paideia***, 471-475 (III, 4).
[268] Vid: ***Paideia***, 467-468 (III, 4).
[269] Vid: ***Paideia***, 472 (III, 4).
[270] En el capítulo 5 examina del libro tercero Jaeger el ***Protágoras*** (vid: ***Paideia***, 489-510[III, 5]); en el capítulo 6 analiza el ***Gorgias*** (vid: ***Paideia***, 511-548 ([III, 6]); en el capítulo 7 el ***Menón*** (vid: ***Paideia***, 549-564 ([III, 7]); y en capítulo 8 el ***Banquete*** (vid: ***Paideia***, 565-589 ([III, 8]). En el capítulo siguiente se examina en detalle esta parte de la obra.

En el tránsito a esa nueva etapa de madurez Jaeger considera de importancia la cuestión relativa al carácter del libro primero de la *República*, considerado por algunos eruditos como una obra casi independiente sino el refundido parcial de un diálogo primitivo, cuyo arquetipo suele identificarse con el título de *Trasímaco*.[271]

Nuestro autor no se pronuncia acerca de esta controversia[272] y se limita a anotar que estas insinuaciones hablan bien en beneficio del nexo orgánico entre los primeros diálogos y la obra ulterior.

Sin embargo, el tratamiento del asunto no deja de ofrecer reparos aun desde el punto de vista del autor y de la propia obra que estamos estudiando. Si se considera el tema de la justicia bajo la faz dialógica y provisional de los diálogos tempranos tiende a imponerse la evidencia de dos tramas diferentes en el libro primero de *República* que son perfectamente separables: de una parte tenemos la introducción y el debate de Sócrates y Céfalo[273] que tiene toda la forma acabada de un asunto muy similar a la que se reproduce en los libros siguientes; y, de otra parte, tenemos una extensa discusión tópica con Polemarco[274] y luego la controversia con Trasímaco[275] que exhibe una impronta claramente anatréptika como la encontramos, por ejemplo, en el ***Hipias menor***. [276]

Al pasar por alto el aspecto central del contencioso acerca del derecho y de la justicia del más fuerte[277], que se presenta en la segunda parte del libro primero de *República*, al tiempo que se

---

[271] Para una examen amplio de esta cuestión vid: Joaquín E. Meabe y Salvador Rus Rufino: ***Justicia, derecho y fuerza***, Madrid, ed. Tecnos, 2001.
[272] Vid: ***Paideia***, 475-476 y 481-482 (III, 4).
[273] Vid: ***República*** 327a-328b y 328c-331d.
[274] Vid: ***República*** 331e-336a.
[275] Vid: ***República*** 336b-354c.
[276] Acerca de esto hay un examen de detalle en mi obra citada en la nota 236.
[277] Acerca de esto vid Joaquín E. Meabe: ***El derecho y la justicia del más fuerte***, Corrientes, ITGD, 1994 y el libro sobre Trasímaco que he escrito en colaboración Salvador Rus Rufino citado en la nota 271.

salva la idea de un nexo orgánico en la obra de Platón se evita una inspección de fondo de la orientación anatréptika de los diálogos tempranos[278] y se afirma la idea de una imagen unitaria como la de Paul Shorey[279] con el cual coincide nuestro autor. [280]

Pero si se puede afirmar la conjetura acerca de la existencia del arquetipo juvenil al que bien puede denominarse el ***Trasímaco primitivo***[281] , que estaría formado por los asuntos y hasta quizá por una porción abundante del texto mismo de aquella segunda parte[282], un importante aspecto de la tesis de Jaeger sobre la idea de justicia en Platón quedaría en entredicho[283], lo que, curiosamente, antes que perjudicar, mejoraría el presupuesto argumentativo de las opiniones centrales del libro sobre la función crítica de la filosofía educativa de Platón.[284]

Tal vez un exceso de idealismo o de prevención[285] le haya llevado a Jaeger a dejar de lado o a apartarse del aspecto fuertemente anatréptico de los diálogos tempranos y esa prevención posiblemente se apoye o se solvente en el rechazo a asociar a Platón con cualquier sesgo destructivo o disolvente.[286]

---

[278] Acerca de esto vid mi obra citada en la nota 236.
[279] Vid: Paul Shorey: ***The Unity of Plato´s Thought***, Chicago, Chicago University Press, 1903.
[280] Vid: ***Paideia***, 487 (III, 4).
[281] Acerca de esto hay un examen de detalle en el libro que he escrito en colaboración Salvador Rus Rufino citado en la nota 271.
[282] Vid: ***República*** 336b-354c.
[283] Acerca de esto vid las obras citadas en las notas 271 y 277.
[284] Acerca de esto vid mi libro citado en las nota 277.
[285] Acerca de esto se puede ver mi obra citada en la nota 236.
[286] Dice, por ejemplo Jaeger, que *evidentemente, Platón sentía la necesidad de penetrar en el conocimiento de lo que era la virtud, sin detenerse en el resultado de la ignorancia* (vid: ***Paideia***, 472 (III, 4), lo que no es completamente exacto o, al menos, no es aplicable al ***Hipias menor*** o a la tercera parte del ***Gorgias***. Acerca de esto hay un examen de detalle en mi obra citada en la nota 271. No es este un cargo contra la obra de Jaeger. Solo nos interesa fijar un contexto al que se ajusta el dispositivo interpretativo de ***Paideia***.

Sea como fuere, lo que si se advierte es una constante insistencia en la labor educadora que se descubre desde los inicios y que en el libro opera como un hilo conductor aun en aquellas obras en las que su presencia parece casi invisible.

Como telón de fondo de los diálogos literarios considera luego Jaeger el desempeño docente de Platón y los avatares de su actividad lo mismo que su enseñanza oral colocada hoy en el foco del debate.[287]

En este sentido dice nuestro autor que *la exposición de las doctrinas esenciales de Platón en forma de diálogos supone varios decenios de trabajo, pero es evidente que su enseñanza oral no pudo aguardar tres decenios enteros para hablar de la meta perseguida en sus investigaciones sobre la esencia de la areté*.[288]

Pero, de esto no deduce nuestro autor ninguna diferencia de rango o de contenido que relativice la obra escrita en beneficio de una doctrina oral abstracta y de principios[289], respecto de la cual los diálogos escritos[290] no serian más que instrumentos preparatorios o de entrenamiento[291] para acceder al nivel más profundo y exigente, como se insinúa hoy en los trabajos de la Escuela de Tubinga.[292]

Anticipándose a las incertidumbres que después de Jaeger se van a poner de manifiesto en relación a las doctrinas no escritas del filósofo de la Academia, nuestro autor señala que *en ninguna parte de sus obras se contiene una exposición completa de la teoría de las ideas en este sentido, ni siquiera en la época en que la existencia de esta teoría puede comprobarse por medio de*

[287] Acerca de esto vid nota 253.
[288] Vid: ***Paideia***, 482 (III, 4).
[289] Vid: ***Paideia***, 488 (III, 4).
[290] Vid: ***Paideia***, 488 (III, 4).
[291] Vid: ***Paideia***, 488 (III, 4).
[292] Vid: ***Paideia***, 488 (III, 4).

reiteradas referencias a ella. Aun en los diálogos del periodo intermedio, esta teoría se expone simplemente a la luz de ejemplos concretos o se la da por supuesta, o bien se apuntan solo unas cuantas líneas fundamentales de ella, accesibles aun a la inteligencia del lector no iniciado. Son pocos los pasajes en que Platón entra a examinar los problemas más difíciles de la teoría de las ideas. Por los informes detallados de Aristóteles sobre la llamada fase matemática de la teoría de las ideas, en la que Platón intenta explicar las ideas con ayuda de los números, nos enteramos con asombro de que en la Academia fue desarrollada por él y sus discípulos una doctrina cuya existencia no nos permiten sospechar siquiera los diálogos de aquella época, mientras que con ayuda de Aristóteles estamos en condiciones de descubrir por lo menos algunos indicios sueltos de su influencia sobre ellos. Sin embargo, aquí reconocemos la rigurosa línea divisoria entre una discusión esotérica de la escuela y aquel aspecto de la filosofía platónica que se mostraba al mundo exterior.[293]

Así, de este modo y con extraordinaria prudencia Jaeger coloca el asunto en el plano que corresponde en relación al desarrollo argumental de su propia exposición. Y, desde esas perspectiva agrega, finalmente, que *si echamos una ojeada de conjunto a esta obra escrita y de ella nos remontamos a su comienzo, vemos que se halla animada por la idea fundamental, expuesta bajo la forma del diálogo socrático, que consiste en ir haciendo que el lector ahonde más y más, paulatinamente, en la entraña de la filosofía y que se de cuenta del entrelazamiento de los distintos problemas entre sí. La idea de semejante empresa, responde a la concepción pedagógica de la esencia del método filosófico cuya imagen nos presenta las obras de Platón, que abogan en pro de ella*.[294]

---

[293] Vid: ***Paideia***, 486 (III, 4).
[294] Vid: ***Paideia***, 487-488 (III, 4).

§ 11. Del *Protágoras* al *Simposio*.
El Protágoras. *El* Gorgias. *El* Menón. *El* Simposio.

El tránsito a la madurez tiene en Platón algunos rasgos temáticos muy definidos. Ante todo se acentúa su preocupación educativa y se radicaliza la crítica a la pedagogía de los sofistas; y, de otra parte, se desarrolla su pensamiento filosófico, sostenido en la teoría de las ideas y en el método dialéctico, que tiene su centro o núcleo en la densa y problemática alegoría de la caverna, ese fenomenal escenario de los aun irresueltos problemas de la relación del hombre con las cosas.

Jaeger ve claramente este tránsito y lo desglosa con arreglo a un examen secuencial que, en primer lugar atiende a las extensiones pedagógicas del programa de la paideia en el ***Protagoras*** [295], sigue con el ***Gorgias*** [296] y el ***Menón*** [297] y luego este nuevo recorrido concluye con el ***Simposio***.[298]

El desarrollo de esa crítica avanza en una dirección que descubre, en la tematización particular de cada debate, una suerte de creciente complejidad que no puede sino conducir, de modo necesario, a la ulterior controversia filosófica.

Pero el rol preparatorio que estas obras tienen, en relación a los aspectos centrales y mas profundos de la filosofía de Platón, no debe disminuir la atención específica de sus contribuciones críticas que, como en el caso del examen del derecho y la justicia del más

[295] Vid: ***Paideia***, 489-510(III, 5).
[296] Vid: ***Paideia***, 511-548 (III, 6).
[297] Vid: ***Paideia***, 549-564 (III, 7).
[298] Vid: ***Paideia***, 565-589 (III, 8).

fuerte en el ***Gorgias***, [299] dejan establecido un estado de cuestión que desde entonces no ha tenido ni el desarrollo ni las respuestas que el asunto reclama.

La primera cuestión crítica que Jaeger examina, en relación a la nueva etapa del pensamiento platónico en tránsito a la madurez, hace al conflicto entre la paideia sofística y la paideia socrática, tal y como se presenta en el ***Protágoras***.[300]

Ya desde el inicio esta obra muestra un nuevo nivel de controversia por la envergadura de los antagonistas.[301] Protágoras es, si se quiere, el más destacado de los sofistas[302] no solo en lo que hace a sus relaciones con la ciudad de Atenas[303] y con sus gobernantes sino que parece, al menos por los fragmentos que de él conservamos[304] y por las noticias que recoge la doxografía[305], el pensador sobresaliente de la ilustración pedagógica presocrática[306] y el mejor representante de lo que podríamos denominar, con alguna licencia histórica, su paideia.[307] Sócrates, por otra parte, constituye, como ya lo vimos más arriba, la figura clave de todo el desenvolvimiento cultural griego y el factor de quiebre que inicia el nuevo y más poderoso derrotero de la filosofía clásica.[308]

Dice Jaeger que *no es importante para nosotros saber si Sócrates vivió o no realmente el episodio que aquí se pinta* porque *la*

---

[299] Vid Joaquín E. Meabe: ***El derecho y la justicia del más fuerte***, Corrientes, ITGD, 1994.
[300] Vid: ***Paideia***, 490 y 508 (III, 5).
[301] Vid: ***Paideia***, 492 (III, 5).
[302] Vid: ***Paideia***, 489-493 (III, 5).
[303] Para un preciso y erudito registro de esas relaciones vid: Alfredo Llanos: ***Los viejos sofistas y el humanismo***, Bs. As., Juarez editor, 1969, págs. 25-45.
[304] Para los fragmentos conservados de Protágoras la fuente principal es Herman Diels-Walter Kranz: ***Die Fragmente der Vorsokratiker*** (en adelante **DK**) Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1951-1952, 3 vols.
[305] Para las noticias **DK**.
[306] Vid: Llanos, op. cit., pág. 11-19.
[307] Vid: ***Paideia***, 494 (III, 5).
[308] Vid: ***Paideia***, 403-457 (III, 2).

finalidad perseguida por Platón al elegir los interlocutores de su diálogo es clara [309] y esta, para nuestro autor, se resume en *la lucha entre dos mundos antagónicos en torno a la hegemonía sobre la educación*.[310]

De una parte la educación sofística se presenta como una acumulación indiscriminada de información[311] y de la otra encontramos la pedagogía socrática que se interesa por discernir entre lo provechoso o lo menos perjudicial y lo pernicioso para la formación del alma, entendida como sede de la conciencia del deber y de la propia responsabilidad frente a las cosas y al mundo circundante.[312]

La acción del sofista se define como *epángelma* y Jaeger explica que ἐπάγγελμα es la ¨*promesa*¨[313] que el maestro hace al discípulo de enseñarle algo en particular, destacando que asociado a ese término encontramos los verbos ἐπάγγγελεσθαι[314] y ὑπισχνεῖσθαι que, nos dice nuestro autor, *en este caso significa* ***hacer saber***, resultando entonces *profiteri* el término latino equivalente de ἐπάγγγελεσθαι [315], del que, de acuerdo a su dictamen, se habría derivado la voz *professor* durante el Imperio Romano para caracterizar al sofista dedicado a la enseñanza.[316]

El problema de la educación sofística encuentra su principal dilema en el límite que separa a la educación técnica de la enseñanza de la virtud[317]; y en torno a ese conflicto gira el desarrollo del debate del

---

[309] Vid: ***Paideia***, 490 (III, 5).
[310] Vid: ***Paideia***, 490 (III, 5).
[311] Vid: ***Paideia***, 491 (III, 5).
[312] Vid: ***Paideia***, 491-492 (III, 5). Para ἐπάγγελμα vid LSJ: 602. Vid asimismo Platón: ***Protágoras***, 319a.
[313] Vid: ***Paideia***, 493-494 (III, 5).
[314] Vid: ***Paideia***, 493 nota 18 (III, 5).
[315] Vid: ***Paideia***, 493 nota 18 (III, 5). Para ὑπισχνεῖσθαι vid LSJ: 1872-1873.
[316] Vid: ***Paideia***, 493 (III, 5).
[317] Vid: ***Paideia***, 495-496 (III, 5).

Protágoras que Jaeger expone, con arreglo a las secuencias del diálogo, pasando revista sucesivamente a los argumentos[318], al mito prometeico[319] y al desglose tópico de las virtudes (piedad, prudencia, sabiduría, justicia)[320], todo lo cual desemboca en la relación entre placer e ignorancia que marca la diferencia entre la paideia sofística y la socrática.[321]

Mientras que la primera se orienta al adiestramiento técnico y a la transmisión de información, la enseñanza de Sócrates pone el acento en la formación del espíritu para el desempeño virtuoso. [322]

De este modo la información deja de ser un mero registro y el saber impone una inspección del propio modo de vida que conduce a interrogarse acerca de su medida respecto de los medios y las metas de cada uno de cara a un mejor modo de vida. [323]

Queda de esa manera transformado el debate sobre la educación en un contencioso sobre la medida del saber que nos lleva del ***Protágoras*** al ***Gorgias*** y al ***Menón***.[324]

La vuelta de tuerca del ***Gorgias*** excede sin embargo la simple temática de la paideia como bien se puede observar en el fenomenal examen que hace Platón en este diálogo del problema relativo al derecho y a la justicia del más fuerte.

La complejidad temática tiene a su vez un singular equivalente en la distribución secuencial en la que sucesivamente polemizan Sócrates

---

[318] Vid: ***Paideia***, 490-492 (III, 5).
[319] Vid: ***Paideia***, 498 (III, 5).
[320] Vid: ***Paideia***, 499 (III, 5).
[321] Vid: ***Paideia***, 503-505 (III, 5).
[322] Vid: ***Paideia***, 508 (III, 5).
[323] Lo que se caractetiza como ϵὖ ζῆν. Vid: ***Paideia***, 509 (III, 5).
[324] Vid: ***Paideia***, 509-510 (III, 5).

y Gorgias, Sócrates y Polo y Sócrates y Calicles.[325] La materia ocasional de cada sección muestra una disputa entre sofística, retórica y saber (Sócrates y Gorgias)[326], luego entre retórica, poder y paideia (Sócrates y Polo)[327] y finalmente una más intensa controversia entre saber, orden, poder, fuerza y derecho (Sócrates y Calicles).[328]

Por cierto, en nivel más profundo la controversia pone en entredicho la relación entre el orden exterior y el alma de cara a las relaciones normativas y al ejercicio de poder[329] lo mismo a que sus extensiones institucionales[330] y a la posibilidad misma de sostener un dispositivo de ajuste de comportamiento orientado a preservar o a restablecer el equilibrio interior dañado por la violación de las reglas.[331]

Jaeger no tiene en cuenta o no considera de importancia en relación al desarrollo de su propia problemática estos últimos aspectos del nivel más profundo del diálogo, pero su omisión en este sentido no afecta a la lectura del resto de su temas[332] que muestran la intensa preocupación del filósofo por la relación que el saber muestra de manera permanente respecto del poder.

En un plano superficial la controversia del ***Gorgias*** muestra una oposición marcada entre una filosofía del poder y una filosofía de la educación[333]; pero lo que al principio aparece como una disputa

---

[325] Para el análisis de detalle de esta compleja tematización y su desagregado examen vid: Joaquín E. Meabe: ***El Derecho y la Justicia del Más Fuerte***, Corrientes, ITGD, 1994.
[326] Vid: Platón, ***Gorgias***, 449a-461b.
[327] Vid: Platón, ***Gorgias***, 461b-481b.
[328] Vid: Platón, ***Gorgias***, 481b-522e.
[329] Esta cuestión se examina en detalle en la obra citada en la nota 325.
[330] Esta cuestión se examina en detalle en la obra citada en la nota 325.
[331] Esta cuestión se examina en detalle en la obra citada en la nota 325.
[332] Esta cuestión se examina en detalle en la obra citada en la nota 325.
[333] Vid: ***Paideia***, 512-513 (III, 6).

respecto de la retórica (Sócrates y Gorgias)[334] y de las modalidades instrumentales y sus posibles extensiones (Sócrates y Polo)[335], rápidamente se complica cuando la naturaleza muestra sus diferencias con el orden convencional y cuando este permite que los más débiles sometan al más fuerte (Sócrates y Calicles). [336]

El resultado obliga a replantear el asunto relativo a la naturaleza del hombre mismo y a las relaciones normativas que estos se imponen con desigual y, a veces, conflictivo resultado.

El primer aspecto de esa ulterior reformulación atañe a la cuestión de la paideia y de ella se ocupa Jaeger con inteligencia y detalle.[337] La otra deja abierta el debate de cara a la problemática filosófica de la ley y de su inusual complejidad en la que juega de manera combinada la justicia y la injusticia tanto como la razón, la fuerza y el poder.[338]

La incomprensión de Jaeger sobre esto último no debería ser, sin embargo, motivo de censura toda vez que nuestro autor no es ni un jurista ni un filósofo; y tampoco tiene este, en perspectiva, el desarrollo histórico de la inteligencia de la ley, así como el sinuoso contencioso que arrastra, de la lejana época de la épica homérica, un complicado registro de juicios y valores en constante antagonismo.

En verdad, el balance de toda esa fenomenal tradición encuentra, en el diálogo que nos ocupa, un inusual e interrumpido estado de cuestión que solo puede examinarse, en toda su amplitud, en otro marco[339] que privilegie la historia del derecho y de la justicia como asuntos centrales y relativamente independientes del importante

---

[334] Vid: ***Paideia***, 512-513 (III, 6).
[335] Vid: ***Paideia***, 514 (III, 6).
[336] Vid: ***Paideia***, 526 (III, 6).
[337] Vid: ***Paideia***, 543 (III, 6).
[338] Esta cuestión se examina en detalle en la obra citada en la nota 325.
[339] Ese otro marco es el que se propone en el libro citado en la nota 325.

problema del desarrollo de la paideia, que en ese aspecto conduce naturalmente a otro tipo de investigación y a otro programa de averiguaciones históricas. Desde ya, no se trata de justificar al autor sino de evitar ese tipo de crítica no pertinente, que le hace cargar al autor con un déficit de comprensión que es del todo ajeno al programa de trabajo en el que se sostienen sus averiguaciones y análisis.

Que esto afecte o no a la comprensión de la filosofía de la paideia constituye, a su vez, otra forma inapropiada de estudiar el texto que nos ocupa y, en todo caso, semejante crítica solo tiene sentido en relación a un enjuiciamiento global, del programa de Jaeger, que será válido solo cuando se ofrezca una visión alternativa de la totalidad del panorama que trata la obra.[340]

Como hasta ahora nadie ha intentado tamaña empresa, un mínimo de escrúpulo intelectual obliga a dejar en suspenso tal tipo en enjuiciamiento.

Considerada entonces, en la dirección del problema de la paideia, resulta indudablemente cierta la afirmación de Jaeger de que el ***Gorgias*** representa la primera revelación completa que el filósofo hace de la colación de las enseñanzas socráticas de cara a su programa filosófico-pedagógico. [341]

La amplitud de miras se destaca en el examen de las relaciones entre lo bueno[342], lo agradable[343] y lo placentero[344] que lleva, directamente, a aquella crítica del hedonismo que abre el camino a

---

[340] La ausencia de esa visión alternativa es notoria en la crítica ideológica que se menciona en la nota 54.
[341] Vid: ***Paideia***, 543 (III, 6).
[342] Vid: ***Paideia***, 530 (III, 6).
[343] Vid: ***Paideia***, 530 (III, 6).
[344] Vid: ***Paideia***, 530 (III, 6).

la acción formativa orientada a ordenar el alma[345], para poder valerse de sí mismo y poder enfrentar la manera adecuada la violencia exterior. Se evita, de este modo, ser dominado por los bajos impulsos y por el descontrol, que hace del tirano una especie de fiera rabiosa, carente de paideia. [346]

En el extremo opuesto, la fuerza del que llega a gobernar sus impulsos, le permitirá soportar la máxima tensión y le ayudará a soportar, incluso, la injusticia, lo que importa siempre una ventaja sobre el que la comete que, en ese caso, obedece a aquellos bajos impulsos en lugar controlarlos.[347]

De allí proviene el juicio de preferencia de Sócrates, en el sentido de que es mejor soportar la injusticia antes que cometerla[348] que, así entendida, manifiesta su clara intención educativa, con el alcance programático que anota nuestro autor.

Tamaña valoración de los desempeños, por otra parte, no podía sino chocar con la práctica habitual representada por los gobernantes históricos, por lo general incapaces de curar los males de la sociedad por su propia ineptitud para atender a la buena dirección de sí mismos.[349]

Para enjuiciar las consecuencias Platón, conforme a un método que en él es habitual, recurre a un mito que narra el juicio del alma por ella misma y sin ningún agregado de riqueza, poder o estado social.[350]

---

[345] Vid: ***Paideia***, 534 (III, 6).
[346] Vid: ***Paideia***, 535 (III, 6).
[347] Vid: ***Paideia***, 495-496 (III, 5).
[348] Vid: ***Paideia***, 522 (III, 6).
[349] Vid: ***Paideia***, 538-539 (III, 6).
[350] Vid: ***Paideia***, 540-541 (III, 6).

Desnuda, ante un juez implacable, el alma exhibe sus manchas y cicatrices y todo lo que en vida han adquirido de salud o enfermedad. [351] Las primeras son liberadas en la Isla de los Bienaventurados y las otras se remiten al Tartaro para una dolorosa y prolongada curación.[352]

Por tanto, dice Jaeger, *el mundo posterior a la muerte se convierte en continuación y perfeccionamiento de la* ***paideia*** *de la vida terrenal*,[353] terminando el diálogo *con la exhortación ante la* ***apaideusia****, o sea la ignorancia con respecto a los bienes supremos de la vida*, de lo cual se sigue una especie de cesura donde *se aplaza toda discusión en torno al estado y a la política hasta el momento en que nos liberemos de esta ignorancia* concluye el autor.[354]

El paso siguiente lleva de esta forma a un nuevo concepto de saber que Platón examina en el ***Menón*** [355] y a una revisión de la disposición sensible[356] y de la actitud erótica que aborda en el ***Simposio***[357], de cuyos asuntos se ocupa nuestro autor en ese mismo orden.[358]

Suele decirse que el ***Menón*** expresa con cierta laxitud el programa de la Academia[359], lo que Jaeger aclara con un muy preciso deslinde entre el problema del saber tal como encontramos en el diálogo y el nivel de resolución que el mismo alcanza con arreglo a la teoría de las ideas.[360]

---

[351] Vid: ***Paideia***, 541-542 (III, 6).
[352] Vid: ***Paideia***, 542 (III, 6).
[353] Vid: ***Paideia***, 542 (III, 6).
[354] Vid: ***Paideia***, 542 (III, 5).
[355] Vid: ***Paideia***, 495-496 (III, 7).
[356] Vid: ***Paideia***, 495-496 (III, 7).
[357] Vid: ***Paideia***, 495-496 (III, 7).
[358] Vid: ***Paideia***, 549-564 para el ***Menón*** (III, 7); y ***Paideia***, 565-588 para el ***Simposio*** (III, 8).
[359] Vid: ***Paideia***, 550 (III, 7).
[360] Vid: ***Paideia***, 550-553 (III, 7).

Para nuestro autor el origen de los *equívocos de los interpretes modernos no nacen tanto de que se interprete mal las palabras del propio Platón, cosa de por sí apenas concebible, como del hecho de haber transferido a ellas ciertas nociones lógicas de origen posterior.*[361]

La fuente de esas mismas dificultades parece provenir de *Aristóteles, al partir del hecho, con el que estaba muy familiarizado, del concepto lógico general*[362] lo que le permitía imputar este a la *idea* platónica que lo contendría[363], comprobando, simultáneamente, que esa misma *idea* se presentaba como lo único real y verdaderamente existente.[364]

Dice Jaeger que *es este segundo paso el que Aristóteles juzga como la fuente de los errores de que Platón comete al determinar la relación entre lo universal y lo particular*, porque *según el modo de ver de Aristóteles, Platón habría convertido los conceptos generales en entidades metafísicas, asignándoles una existencia independiente, aparte de las cosas percibidas por los sentidos*[365], lo que para nuestro autor no es sino una equívoca explicación puesto que *lo cierto es que Platón*, agrega , *no dio nunca el segundo paso (el de la ¨hipóstasis¨ de los conceptos), sencillamente porque aún no había dado tampoco el primero, o sea la abstracción de los conceptos generales como tales.*[366] Y concluye: *Lejos de ello: el concepto lógico aparece todavía completamente envuelto para él en el ropaje de la idea.*[367]

---

[361] Vid: ***Paideia***, 554 (III, 7).
[362] Vid: ***Paideia***, 554 (III, 7).
[363] Vid: ***Paideia***, 554 (III, 7).
[364] Vid: ***Paideia***, 554 (III, 7).
[365] Vid: ***Paideia***, 554 (III, 7).
[366] Vid: ***Paideia***, 554 (III, 7).
[367] Vid: ***Paideia***, 554 (III, 7).

La sinopsis platónica[368], que involucra a la dialéctica de la mente, aparece entonces como la consecuencia de ese encuadramiento de los fenómenos que permite descubrir lo que ellos son; y el alma resulta así el depósito innato[369] si nos atenemos al experimento con el esclavo respecto de las matemáticas[370], que nuestro autor examina para mostrar el recorrido de la paideia platónica en orden a la búsqueda del saber. [371]

*El **Menón***, dice Jaeger, *termina como el **Protágoras**, con un dilema: puesto que la enseñanza de los sofistas no conduce a la **areté** y la **areté** de los estadistas, que poseen por naturaleza (*φύσει[372]*), no es susceptible de ser transmitida a otros, parece que la **areté** solo puede existir en el mundo por obra del divino azar, si es que no se encuentra en un estadista (*πολιτικός[373]*) capaz de convertir en estadista a otro. Sin embargo, este giro del ¨si es que no¨, que fácilmente podría pasar inadvertido, contiene en realidad la solución del dilema, pues por el **Gorgias** sabemos ya que, según la tesis paradójica de Platón, Sócrates es el único verdadero estadista que hace mejores a los hombres. El **Menón** nos ha dicho ya como se despierta en el alma del hombre su tipo de saber. Por donde al final vemos claramente que la **areté** en sentido socrático, se adquiere ¨por naturaleza¨ (como ¨recuerdo del alma¨) y **es también** susceptible de enseñanza.*[374]

Queda pendiente, por último, el enlace entre esta posibilidad enseñanza[375] y la disposición o el impulso que se edifica en el plano de la sensibilidad[376], lo que, de alguna manera, tiende a resolverse

[368] Vid: ***Paideia***, 555 (III, 7).
[369] Vid: ***Paideia***, 556 (III, 7).
[370] Vid: ***Paideia***, 557 (III, 7).
[371] Vid: ***Paideia***, 560 (III, 7).
[372] Vid: **LSJ**: 1964-1965.
[373] Vid: **LSJ**: 1434-1435.
[374] Vid: ***Paideia***, 560 (III, 7).
[375] Vid: ***Paideia***, 565-566 (III, 8).
[376] Vid: ***Paideia***, 566-567 (III, 8).

en el ***Simposio***,[377] donde, para decirlo con palabras de Jaeger, la teoría del *eros* de Platón *tiende un puente audaz sobre el abismo que separa lo apolineo de lo dionisíaco*.[378]

Con minucioso detalle analiza nuestro autor este diálogo en el que se completa la tarea de tránsito a la madurez[379] que alcanza en ***República*** su más amplia y mejor formulación.

En sucesivos discursos los personajes del diálogo (Fedro[380], Pausanias[381], Erixímaco[382], Agatón[383]) se ocupan de Eros, pero es finalmente Sócrates, con el relato del discurso de Diotima[384], el que muestra la decisiva conexión que entre eros y paideia, que no es otra que la filosofía, cuya aspiración consiste, como dice Jaeger, en *modelar el verdadero hombre dentro del hombre*.[385]

---

[377] Vid: ***Paideia***, 569 (III, 8).
[378] Vid: ***Paideia***, 569 (III, 8).
[379] Vid: ***Paideia***, 586 (III, 8).
[380] Vid: ***Paideia***, 571 (III, 8).
[381] Vid: ***Paideia***, 571-573 (III, 8).
[382] Vid: ***Paideia***, 573-576 (III, 8).
[383] Vid: ***Paideia***, 576-577 (III, 8).
[384] Vid: ***Paideia***, 577-581 (III, 8).
[385] Vid: ***Paideia***, 581 (III, 8).

§ 12. La *República*.

El desarrollo filosófico que viene a continuación de la critica de la paideia sofística y de sus extensiones normativas y estéticas se presenta en la obra de Jaeger bajo la forma de un monumental examen de la ***República*** que es, de por sí, una monografía casi independiente dentro de esa gran unidad temática del libro tercero de ***Paideia*** que resulta aquí objeto de nuestro estudio.[386] El tema del diálogo conduce ya al primer interrogante puesto que entre su argumento y su desarrollo se advierte un claro desdoblamiento porque, como bien lo anota nuestro autor, el estado, en el sentido de cuerpo político, como objeto de examen es el reverso de un problema subyacente que trata sobre el alma del hombre.[387]

La extensión de esa doble trama lleva necesariamente a la cuestión de la paideia como asunto central en el que se combina el conocimiento con el problema de la formación[388], lo que no dejará de llamar la atención a los estudiosos positivistas sorprendidos porque en el diálogo se habla mucho de educación[389] , lo que pone en evidencia, como bien señala Jaeger, una fenomenal incomprensión: *Es algo así*, dice nuestro autor, *como si se dijese que la* **Biblia** *es un libro muy espiritual, pero que en él se habla*

---

[386] Vid: ***Paideia***, 589-778 (III, 9, I-III). Este extenso capítulo se divide en 3 secciones: I, II y III.
[387] Vid: ***Paideia***, 589 (III, 9, I).
[388] Vid: ***Paideia***, 589-592 (III, 9, I).
[389] Es lo que ocurre, de acuerdo a Jaeger, con Gomprez (vg. Theodor Gomperz: ***Griechische Denker***, II, Berlín, ed. Walter de Gruyter & Co., 1973, pag. 372-374). Vid: ***Paideia***, 591 (III, 9, I). En orden a esta reflexión de Jaeger nunca se debería olvidar la diferencia de puntos de partida y los presupuestos filosóficos de Gomperz y nuestro autor, que son decididamente antagónicos: mientras Gomperz tiene como presupuesto orientador el empirismo positivista, Jaeger se inclina hacia una mezcla de historicismo y espiritualismo, con un marcado sesgo humanista, en el que convergen la ética socrático-platónica, el racionalismo de corte renacentista al que no era ajeno una singular *simpatía por los movimiento religiosos de la época* (vid: el *Estudios preliminar* de Antonio Fontán en Werner Jaeger: ***Humanismo y teología***, Madrid, ed. Rialph, trad. cast. de Albero José Genty Tremont, 1964, pag. 49).

demasiado de Dios. [390] Jaeger agrega que *no debemos, sin embargo, tomarlo a broma, pues esta actitud no es ni mucho menos, la de un hombre aislado. Es por el contrario, típica de la incomprensión del siglo XIX ante la obra de Platón. La ciencia que, partiendo de la sabiduría del humanismo, se había remontado a una altura orgullosa, era ya, por su desprecio a todo lo ¨pedagógico¨ -desprecio que se tenía por elegante- , incapaz de comprender su propio origen*. [391]

Por cierto, aun hoy se mantiene esta impronta en el estándar de la filosofía y de la ciencia, con una asombrosa y descomedida arrogancia, que alcanza incluso a los estudios clásicos que todavía no han sido capaces a llevar adelante un diálogo crítico con los temas más complejos de ***Paideia*** como los que involucran directamente al derecho, a la justicia y a la filosofía práctica, donde el problema, siempre presente, de la función pedagógica de la ley coloca, en el orden, del día las cuestiones que forman el núcleo de la obra.[392]

Las agotadoras verbalizaciones, que también hoy calzan como un modelo descartable el traje de la iconoclasia y la extravagancia ante el positivismo y el historicismo[393] son, por otra parte, una similar muestra de la ineptitud y la parálisis que genera ese elegante desprecio, apuntado por Jaeger como un crucial problema, que no debería ser tomado a broma en la actual atmósfera de uniformidad cultural y de predominio técnico[394] dentro del emergente estado homogéneo universal, donde la confusión entre paideia y

[390] Vid: ***Paideia***, 591 (III, 9, I).
[391] Vid: ***Paideia***, 592 (III, 9, I).
[392] Para el examen de detalle de esta cuestión vid: Joaquín E. Meabe: ***El Derecho y la Justicia del Más Fuerte***, Parte IV, Corrientes, ITGD, 1994.
[393] Para una crítica acotada de estos mecanismos de constreñimiento cultural vid ***Antréptika de las minustropías postmodernas*** en el libro citado en la nota 236 (pags. 51-56).
[394] Vid: Joaquín E. Meabe: ***Paideia filosófica y educación jurídica***, en Comunicaciones Científicas y Tecnológicas 1999, tomo I, Corrientes, Ediunne, 1999, págs. 145-148.

entrenamiento operativo marca una cesura que luego se utiliza como recurso para afirmar los nuevos tipos de servidumbre - y, por que no, también de esclavitud - funcional, ordenadora y telemática.

Convencido del rol determinante de la paideia en la doble trama de la ***República*** y preocupado por la incertidumbre interpretativa de la tradición positivista de la erudición que le precede[395], Jaeger acentúa la dimensión del plan pedagógico de la obra[396] y organiza todo su ulterior examen con arreglo a esa inevitable prevención[397] que, seguramente, a los que consideran el texto desde una perspectiva epistemológica como Gomperz[398], o metafísica como Reale[399] y la Escuela de Tubinga[400], o , incluso, a los que privilegian su estudio bajo la faz restringida de la filosofía política como Cassirer[401], les parecerá un reclamo excesivo. Sea como fuere, lo que sigue no se desvía de la estructura argumentativa del diálogo[402] y, en algún punto[403], incluso, pareciera que contribuye a la mejor inteligencia de la más difícil de todas las obras de Platón.

El conocedor de la ***República***, sin embargo, no podrá evitar un decidido aunque limitado desacuerdo con el criterio postulado por Jaeger como punto de partida del diálogo (*Como la idea del estado perfecto surge del problema de la justicia*)[404], conforme al cual este comienza temáticamente con *el motivo socrático ya familiar para nosotros de la areté*.[405] Deliberadamente omite Jaeger aquí la

---

[395] Esa tradición cubre la segunda mitad del siglo XIX y representativos de ella son Theodor Gomperz y Ulrico von Wilamowitz-Mollendorf, maestro de Jaeger.
[396] Vid: ***Paideia***, 590-591 (III, 9, I).
[397] Vid: ***Paideia***, 592 (III, 9, I).
[398] Vid: ***Paideia***, 591 (III, 9, I). Vid asimismo la nota 389.
[399] Acerca de la perspectiva de Reale vid notas 210 y 228.
[400] Acerca de la perspectiva de la Escuela de Tubinga vid nota 253.
[401] Vid: E. Cassirer: ***La República de Platón*** en ***El mito del Estado***, México, trad. cast. de E. Nicol, ed. FCE, 1974, págs.. 73-93.
[402] Vid: ***Paideia***, 590-591 (III, 9, I).
[403] Vid: ***Paideia***, 591-592 (III, 9, I).
[404] Vid: ***Paideia***, 592 (III, 9, I).
[405] ***Rep***.: 327a-331d.

introducción inicial[406] que abre, a modo de exordio[407], el diálogo con la disputa entre Sócrates y Céfalo[408], y que sirve asimismo de marco[409] y punto de referencia[410] para el desarrollo de la siguiente controversia, primero entre Sócrates y Polemarco[411] y, después, entre Trasímaco y Sócrates.[412]

En beneficio de Jaeger se podría sostener que el conjunto del contencioso que involucra a la teoría del derecho y de la justicia del más fuerte conduce a otro frente de debate.[413]

Además, la acción legislativa, que siempre excede la disciplina educativa de sus propósitos y también las buenas o malas intenciones de sus autores tal como surge del conjunto de argumentos que suelen anteponerse a modo de explicación o exposición de motivos, solo en parte puede dilucidarse desde la perspectiva de ***Paideia***.

No obstante esta obra le será indudablemente útil al especialista y al filósofo del derecho, aunque la ley no es solo, como imagina Jaeger[414], instrumento de esa pedagogía de adaptación interactiva sino, que como lo ha mostrado Platón en el ***Gorgias*** y en el ***Trasímaco***, incluye en su trama interna el factor de puja y conflicto que opone dialécticamente la razón y la fuerza como potencias

---

[406] La temática de la ética antecrítica de Céfalo (***Rep***.: 330d-331b) constituye un tema previo que remite a la controversia acerca de la sofística tal como se la examina en el **Hipias menor** y en el ***Protágoras***. Jaeger no parece interesado en esta conexión. Esto requiere de una revalorización de la antréptika socrática que no ha sido percibida por Jaeger. Para estas cuestiones vid la obra citada en la nota 236.
[407] ***Rep***.: 328a-331d.
[408] Sin duda cabe separar ***Rep***.: 327a-328b (el encuentro en el Pireo y la invitación de Polemarco) de ***Rep***.: 328b-331d (dialogo entre Sócrates y Céfalo).
[409] ***Rep***.: 328b-331d.
[410] ***Rep***.: 331a-d.
[411] ***Rep***.: 331d-336e.
[412] ***Rep***.: 337a-354b.
[413] Esta cuestión se examina en detalle en la obra citada en la nota 392.
[414] Vid: ***Paideia***, 1015-1075 (IV, 10).

desigualmente ordenadoras de las diferentes ejecuciones de aquella misma ley.

Considerado entonces como presupuesto de la ulterior exposición del programa pedagógico de Platón, las referencias a la ley como expresión de los intereses y del predominio de la conveniencia o de la fuerza, cualquiera que fuese la proximidad o el apartamiento de ese otro debate en torno al derecho y a la justicia del más fuerte, se presenta en ***Paideia*** como una clara evidencia y una comprobación de la variabilidad e inconsistencia del punto de vista sensualista que coloca al individuo en una especie de callejón sin salida.[415]

El ulterior desarrollo de la exposición de Jaeger justifica esta forma de argumentación que desdobla el tema en un contrapunto de dos niveles: el *estado*[416], que solo se entiende si se lo refiere y se lo explica de acuerdo a la estructura del *alma del hombre individual*[417] que, asimismo, recién se comprende cuando se vuelva a observar a esta última en el marco más extenso del agregado humano organizado bajo la forma de cuerpo político.

La diferencia entre estos dos niveles (el *estado* y el *alma* de individuo), y la consecuente oposición entre el estado histórico y el ideal, abre la puerta a la cuestión de lo que Jaeger denomina *la reforma de la antigua paideia* [418] que descubre, a su vez, un doble problema: el de la formación del cuerpo y el de la educación del alma.

La reforma empieza, como no puede ser de otra manera, por el reexamen de la formación del alma en aquello que Jaeger describe

---

[415] En este punto la contribución de Jaeger bien puede considerarse como una solución prácticamente definitiva de cara al historicismo y al positivismo de los siglos XIX y XX. La cuestión del derecho del más fuerte se examina en detalle en la obra citada en la nota 392.
[416] Vid: ***Paideia***, 592-599(III, 9, I).
[417] Vid: ***Paideia***, 599-600 (III, 9, I).
[418] Vid: ***Paideia***, 600-603 (III, 9, I).

bajo el título de *crítica de la cultura ¨música¨*[419], que debe entenderse en el más amplio sentido de la palabra griega μουσικός [420]que comprende, además de lo que involucra a sonidos, tonos y ritmos, la palabra hablada e, incluso, el *logos* en su más amplia extensión significativa. En ese contexto se examina la crítica de Platón a la poesía, que Jaeger defiende con una especie de acotamiento en orden a la función moral desorientadora que los registros particulares de Homero y Hesíodo muestran acerca de los dioses.

Para muchos estudiosos y, en general, para los aficionados y divulgadores que se han ocupado después del tema la posición de Platón no resulta convincente y la tendencia exculpatoria impone o una condena al filósofo - así ocurre por ejemplo en el conocido panfleto difamatorio de Karl Popper de 1945 titulado ***The open society and his enemies*** [421]- o una reformulación de todo el asunto en términos oposición entre cultura oral y cultura escrita - tal como lo propone Eric A. Havelock en ***Preface to Plato***[422] -; pero, si nos atenemos a desarrollo argumental de Jaeger, lo que no puede dejar de admitirse es la coherencia de la censura platónica y su pertinencia en relación a los fundamentos filosóficos de su programa educativo orientado, en esa misma línea, a formar normativamente al individuo en la verdad.

Si Homero permitía que se lo invoque y servía de autoridad, por lo que decía en un verso cualquiera que se citaba como pauta o indicativo de lo había o no que hacer, poca duda cabe de que daba

---

[419] Vid: ***Paideia***, 603-624 (III, 9, I).
[420] Vid **LSJ** ; y, en especial, para Platón: E. Des Places: ***Lexique***: 363.
[421] Vid: Karl Popper ***The Open Society and Its Enemies: The spell of Plato.*** New York, Routledge, 2003. La edición original es de 1945. Para una crítica de detalle de ese libro vid: Ronald Bartlett Levinson: ***In defense of Plato***, Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, 1953.
[422] Vid: Eric A. Havelock, ***Preface to Plato*** Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, 1982 (la edición original es de 1963).

lugar a una transformación de la palabra del poeta en una especie de directiva o norma que, por la misma variabilidad de contenidos a los que llevaba, no podría sino resultar un elemento o material impropio para educar al joven en normas objetivas y superiores destinadas a saber dilucidar lo que es verdadero o correcto en cada caso y lo que en esa misma situación se muestra como su apariencia.

Por eso dice Jaeger que *el aspecto de la poesía cambia, desde el punto de vista de Platón, según se analice su valor como norma de conducta o como conocimiento de la verdad*. [423]

En el primer caso la censura es relativa y en el segundo es absoluta. Así y todo, conviene agregar, tal como sostiene nuestro autor, que el interés de Platón *no recae precisamente sobre el problema de como pueda organizarse una oficina de censura con el mayor éxito práctico posible,* puesto que en *el estado platónico, la reforma del arte poético por la filosofía tiene un alcance puramente espiritual y solo es política en la medida en que toda finalidad espiritual entraña en último resultado una fuerza de formación política*.[424]

Aceptable o no, ese punto vista refleja, mejor que las críticas apresuradas de algunos panfletistas modernos, el genuino pensamiento de Platón.

Asociada a la crítica de la poesía aparece el tema socrático de la autodeterminación moral de los integrantes del estado ideal, donde el conocimiento del bien es la base de la preparación para los desempeños y el objeto final de la paideia. Jaeger examina en detalle esa *epanorthosis* que a su vez, lleva a la crítica de la gimnasia y de la medicina, donde se observa esa otra cara de la formación del individuo referida al cuerpo. El más elevado

[423] Vid: ***Paideia***, 607 (III, 9, I).
[424] Vid: ***Paideia***, 608 (III, 9, I).

exponente de esa preparación física y moral será el filósofo rey o regente[425] y en esa clase de individuos superior descansará la responsabilidad por la formación del resto de tal forma que en el desglose de las virtudes la justica siempre será la realización de lo que cada uno debe hacer en el marco de una distribución de funciones, conforme a las posiciones y rangos de los diferentes miembros del estado ideal.

Como ese estado se halla dividido en tres estamentos[426] tiene que determinarse, asimismo, la virtud específica de cada uno y así resulta que, de acuerdo al filósofo, los regentes tienen que ser sabios, lo guerreros deben ser valientes y los demiurgos habrán de tener *sophrosyne*, que bien se podría traducir por temple o disposición para ejecutar las tareas productivas.

Por cierto, los regentes también deben ser valientes y tener su peculiar o específica *sophrosyne*; y, de manera similar, los guerreros, no pueden dejar tener su propia templanza. [427]

Esta educación que además de los jóvenes se extiende a las mujeres y a los niños muestra una decidida afinidad con el modelo social espartano; pero, como explica nuestro autor, no se funda en una idea de afinidad racial o de linaje sino en un propósito de selección superior fundado en la educación común que se extiende a la participación también común y a la austeridad.

De allí se sigue la especial atención para la educación del guerrero que tiene que proteger el estado ideal sin excederse, porque ese estado, que es la verdadera patria del filósofo, resulta en definitiva la plataforma necesaria para la realización de todo aquello que el

---

[425] Vid: ***Paideia***, 629-632 (III, 9, I).
[426] Vid: ***Paideia***, 635 (III, 9, I).
[427] Vid: ***Paideia***, 635-636 (III, 9, I).

hombre tiene para buscar la perfección.[428] Jaeger resume todo esto diciendo que *Platón coloca simbólicamente la imagen de lo ¨humano¨ o de lo ¨semejante a lo humano¨, como el auténtico contenido y el auténtico sentido del verdadero estado, en el vestíbulo de la* ***paideia*** *de los ¨regentes¨. La cultura humana es imposible sin una imagen ideal del hombre. La ¨propia formación¨ a la que se reduce en realidad, por el momento la* ***paideia*** *filosófica adquiere su sentido social más alto al referirla al estado ideal, cuyo camino prepara. Platón no concibe esta relación a ¨modo de un como sí¨, de una mera ficción, sino que también en este punto dice expresamente que el estado ideal es un estado posible, aunque de difícil realización. De este modo, salvaguarda el concepto de ¨porvenir¨ , para el que se forma el filósofo, contra el peligro de que se deslice hacia lo imaginario y da a la ¨ vida teórica ¨, con la posibilidad de tomar en todo momento cuerpo en la práctica, una tensión maravillosa de que carece la ciencia fundamentalmente ¨pura¨. Esta posición intermedia que ocupa entre la investigación pura desligada de todo fin práctico-ético y la cultura meramente práctica, política, de los sofistas, hace que el humanismo platónico sea en realidad superior a ambas*.[429]

La formación filosófica, en este contexto, se examina luego[430], con relación a aquel centro divino constituido por el bien que nuestro autor, siguiendo a Platón, caracteriza con los tres rasgos destacados por el filósofo: belleza, simetría y verdad.

La dificultad para definir el bien no imposibilita la comprensión de su rol crucial y Jaeger, en este sentido, se ocupa de explicar con detalle la idea platónica del mismo, la función religiosa y su posición solar que culmina en la famosa alegoría de la línea dividida en segmentos y la posterior alegoría de la caverna, donde

[428] Vid: ***Paideia***, 631-632 (III, 9, I).
[429] Vid: ***Paideia***, 675-676 (III, 9, I).
[430] Vid: ***Paideia***, 677 (III, 9, II).

se ingresa a esa dimensión profunda en la que se dirimen los más intensos conflictos de cualquier trato humano con el mundo real. El resultado de ese proceso da lugar a una secuencia metodológica edificada a partir de matemáticas y sus disciplinas afines, muy bien anotada por nuestro autor, que culmina en la cultura dialéctica - en nada equiparable a la erística de los sofistas -, y en el consecuente reexamen de las formas de estado y de su tipos peculiares. Y todo esto desemboca en un desglose tripartito de clases de hombres[431] y formas de vida[432] - *aion* (vida como duración), *zoé* (el fenómeno natural de la vida) y *bios* (la vida considerada en su unidad individual) - donde prima naturalmente el ideal filosófico como meta de la moral educadora que consuma así todo un estado perfecto, en el interior del hombre, orientado a la *eudemonia* y a la justicia. [433]

La *paideia* platónica concluye, en el examen de Jaeger, con el enjuiciamiento final de la poesía[434] que ya se había considerado más arriba solo en relación a su rol ejemplar respecto de los desempeños normativos y que, ahora, se enjuicia por su valor de verdad y en orden a la afirmación del saber.[435]

El objeto de este último ataque es de nuevo Homero[436] y la poesía imitativa[437], que para Platón carece de aptitud para formar al hombre en la verdad.

Esta, para el Platón, reclama una paideia filosófica que se desenvuelve en un horizonte que permanece y que va más allá de la vida individual. En esa derivación se articula la escatología del mito

[431] Vid: ***Paideia***, 723-753 (III, 9, II).
[432] Vid: ***Paideia***, 755-756 (III, 9, II).
[433] Vid: ***Paideia***, 759-763 (III, 9, II).
[434] Vid: ***Paideia***, 764-770 (III, 9, III).
[435] Vid: ***Paideia***, 771-772 (III, 9, III).
[436] Vid: ***Paideia***, 772-778 (III, 9, III).
[437] Vid: ***Paideia***, 591 (III, 9, I).

de Er[438], donde el alma hace la elección de su destino. Dice Jaeger, a modo de conclusión, que *el único saber que tiene valor es el saber elegir, que capacita al hombre para adoptar la verdadera decisión. Tal es el sentido del mito, explicado por el propio Platón. El gran peligro para todos es el elegir el destino en de vida. Por eso debe esforzarse en adquirir el saber que le capacita para realizar esa elección, sin preocuparse de ninguna otra cosa. Este punto de vista esclarece definitivamente lo que es la paideia. La extraordinaria seriedad con que Platón concibe este problema y lo convierte en el único asunto que verdaderamente domina toda la existencia del hombre, se expresa en el postulado de que el hombre debe prepararse en esta vida con todas sus fuerzas para poder realizar la elección que deberá hacer en la otra vida cuando, tras la peregrinación milenaria, se disponga a descender nuevamente sobre la tierra para poder vivir una vida superior o inferior.*[439]

---

[438] Vid: ***Paideia***, 591 (III, 9, I).
[439] Vid: ***Paideia***, 777-778 (III, 9, III).

Cuarta Parte

§ 13. La medicina y la cultura en el siglo IV. § 14. La retórica y el ideal panhelénico. Retórica y filosofía. El conflicto de las escuelas. El ideal panhelénico § 15. Jenofonte y la educación práctica. La paideia en el horizonte del soldado, del aristócrata rural y del caballero. 16. Platón y la agonía de la polis. El *Fedro*. Dioniso y Platón. Las *Leyes*. Demóstenes y la agonía de la polis. § 17. Conclusión

§ 13. La medicina y la cultura en el siglo IV.

La última parte de ***Paideia*** es, a la vez, un inventario de tendencias y un balance de resultados en relación al fenomenal cambio pedagógico[440], provocado por la ruptura socrática y por la consecuente adaptación platónica, que se orienta a un nuevo ideal educativo destinado, sobre todo, a formar a los hombres a partir de la conciencia del bien moral, con el decidido propósito de asegurar, en el individuo, el control interior frente a los propios impulsos y tendencias destructivas y malignas.

En ese terreno, dice nuestro autor, esta parte *arranca del mismo punto que su predecesor, pero persigue una línea distinta de desarrollo intelectual*, ya que se *ocupa de la antítesis lógica a las fuerzas filosóficas de la época, a saber, aquellas fuerzas culturales que dependen de la experiencia práctica y del sentido común más bien que de principios*[441], a lo que se agrega el estudio de las obras de vejez de Platón[442], donde lamentablemente se omite el examen del ***Timeo***,[443] que el propio Jaeger reconoce con cierta desazón en el Prólogo[444] que finalmente escribiera en 1944 para la primera edición castellana de los libros III y IV, publicados en 1945 en un solo volumen (tercero en verdad, porque los volúmenes primero y segundo de la versión española se habían publicado en 1942 y 1944 respectivamente).

De las distintas expresiones puramente pragmáticas o instrumentales Jaeger selecciona, en primer lugar, la medicina[445] (*La medicina griega considerada como paideia*), para confrontarla

---

[440] Vid: ***Paideia***, 781-1.107 (IV, Prólogo y 1-11).
[441] Vid: ***Paideia***, 781 (IV, Prólogo).
[442] Vid: ***Paideia***, 781 (IV, Prólogo).
[443] Vid: ***Paideia***, 378 (III, Prólogo).
[444] Vid: ***Paideia***, 378 (III, Prólogo).
[445] Vid: ***Paideia***, 783-829 (IV, 1).

en su disposición formativa con el programa platónico de la acción educativa de la filosofía. Y, en ese contexto, dice nuestro autor que *la medicina griega no merece ser tenida en cuenta solamente como antecedente de la filosofía socrática, platónica y aristotélica en la historia del espíritu, sino además porque por vez primera la ciencia médica, bajo la forma que entonces revestía, traspasa los linderos de una simple profesión para convertirse en una fuerza cultural de primer orden en la vida del pueblo griego*.[446]

La tradición de la medicina griega ofrece, desde ya, un interés por sí misma y, aunque su auge en la época clásica se caracteriza por el predominio de un punto de vista empírico, pragmático y hasta profesional, el valor formativo que aparece asociado a su ejercicio[447] resulta, como lo anota Jaeger, de elevado interés en el crucial proceso de desarrollo y transformación de la paidiea que tiene en Sócrates y, sobre todo, en Platón la más clara expresión del cambio de rumbo. [448]

Esa impronta peculiar de la medicina griega, sin embargo, nunca se habría alcanzado por vía de la mera reproducción de los usos terapéuticos empíricos, como lo prueba el caso de la medicina egipcia que le precede[449] y que, a pesar de sus intensa actividad puntual no pudo nunca ir más allá del nivel de la pura practica, como bien lo señala nuestro autor a modo de contraejemplo comparativo.

Fue el vínculo con la filosofía de la naturaleza de los pensadores presocráticos[450] la que le dio a la medicina helénica el fenomenal impulso racional[451] al proveer de un conjunto de categorías

---

[446] Vid: ***Paideia***, 783 (IV, 1).
[447] Vid: ***Paideia***, 784 (IV, 1).
[448] Vid: ***Paideia***, 784 (IV, 1).
[449] Vid: ***Paideia***, 785 (IV, 1).
[450] Vid: ***Paideia***, 786 (IV, 1).
[451] Vid: ***Paideia***, 787-789 (IV, 1).

indispensables para avanzar en el control y la reproducción de los usos y procedimientos terapéuticos que luego han servido para educar al individuo en el cuidado de la salud y en la atención de los dolores.

La noción principal en ese terreno es la que identifica al mundo material y que se enuncia con la palabra φύσις [452] que se traduce por naturaleza con un sentido del todo ajeno a la magia y al misterio.

Desglosado del conjunto del mundo material el cuerpo del hombre será considerado en la medicina griega presocrática como una modalidad acotada de esa misma naturaleza[453] y, al igual que aquella totalidad del mundo material, esta otra totalidad orgánica restringida que es el cuerpo del hombre será tratada como un problema similar que requiere, asimismo, una explicación racional semejante.[454]

Tal como se insinúa y se descubre en la percepción presocrática algo parecido a un orden es lo que descubren los primeros filósofos en la totalidad del mundo material[455], acerca de cuyas causas se interrogan.[456] Y en un similar rumbo, pero en relación al cuerpo del hombre, también se desarrolla una caracterización de su orden como una especie de armonía[457] que permite definir la salud individual como un equilibrio o una proporcionalidad de los elementos del organismo. A partir de todo esto que se denomina *isomoira* [458]se pasa a las funciones o influencias de algunos elementos externos como el agua, el viento, las distintas regiones o las estaciones del

---

[452] Vid: ***Paideia***, 788 (IV, 1).
[453] Vid: ***Paideia***, 788-789 (IV, 1).
[454] Vid: ***Paideia***, 789 (IV, 1).
[455] Vid: ***Paideia***, 788 (IV, 1).
[456] Vid: ***Paideia***, 787 (IV, 1).
[457] Vid: ***Paideia***, 787 (IV, 1).
[458] Vid: ***Paideia***, 787 (IV, 1).

año, cuyo impacto o influencia se observan con el propósito de comprobar las buenas o males consecuencias que producen.

La disposición a la salud en el individuo lo mismo que la comprobación de los deterioros o daños de esta se transforman luego en materia de una observación especial en los interesados en el asunto, que de ese modo se distinguen del resto por su particular entendimiento, dando lugar a la profesión médica como algo peculiar, profesional y específico, del todo distinto al del resto que se engloba bajo la etiqueta de *idiotes* , que significa, profano, lego o no entendido en el conocimiento y en el arte médico.[459]

Jaeger sigue con cierto detalle el desenvolvimiento de la actividad médica[460], de la literatura hipocrática[461] y de las escuelas médicas (Coss, Cnido, etc.)[462], señalando el importante papel que cumple aquella parte del arte médico relativo a la dietética, que comprende al conjunto de técnicas de alimentación destinadas a preservar el equilibrio y la salud del cuerpo.

La doctrina dietética, con su normativa[463], ilustra, para nuestro autor, una singular función pedagógica cuya importancia va a ser decididamente asumida por Platón en el ***Gorgias***. Su indudable valor como modelo educativo ya estaba, por otra parte, presente en Sócrates; y, gracias a Platón y Aristóteles - que en esto resulta, asimismo, un continuador de su maestro de la Academia - , se va transmitir a la posteridad de manera sobresaliente y ejemplar.

El carácter de la dietética reclama, sin embargo, una particular atención para el investigador de la paideia, que, en la obra que nos ocupa, se manifiesta en un amplio y minucioso análisis de sus

---

[459] Vid: ***Paideia***, 793 (IV, 1).
[460] Vid: ***Paideia***, 790-803 (IV, 1).
[461] Vid: ***Paideia***, 792 (IV, 1).
[462] Vid: ***Paideia***, 792-798 (IV, 1).
[463] Vid: ***Paideia***, 800 (IV, 1).

diversas extensiones, a partir de la conquista médica de una premisa metódica, que se basa en el conocimiento del organismo y en las regularidades que la observación empírica descubre.

Por esa vía, señala Jaeger apoyándose en el conocido tratado hipocrático ***De vetere medicina***, el sesgo empírico[464] de la observación marca el derrotero del arte médico como una disciplina que se ocupa de diferenciar los alimentos pesados y ligeros para cada caso del tal forma que se evite tanto el exceso como la escasez.

De esta forma se generan pautas[465] que desplazan la pregunta por la naturaleza del hombre a un terreno más acotado, donde se trata de establecer, simplemente, lo que el hombre es o resulta en relación a como vive[466], respecto de lo que come y bebe[467], y en especial acerca de los efectos que todo esto produce en su cuerpo.

El arte médico griego de la era presocrática avanza entonces de una manera diferente a la filosofía de la naturaleza[468], en el sentido de que, de una parte, evita las generalidades y de la otra, desarrolla un encuadre racional de tipos y clases[469] conforme a la cual se distinguen las disposiciones de los cuerpos, la salud y las enfermedades. Y, en tal sentido, parece que es la idea de clase o εἴδη[470], sobre todo, la que facilita el avance científico que coloca a la medicina griega antigua en un lugar privilegiado en relación al resto de las ciencias.[471] Dice Jaeger sobre de esto, apoyándose en los libros anónimos *Sobre las epidemias*, que *el* ***eidos*** *designa en primer lugar, además, la forma, las características formales*

---

464 Vid: ***Paideia***, 801 (IV, 1).
465 Vid: ***Paideia***, 802 (IV, 1).
466 Vid: ***Paideia***, 803 (IV, 1).
467 Vid: ***Paideia***, 804 (IV, 1).
468 Vid: ***Paideia***, 805 (IV, 1).
469 Vid: ***Paideia***, 802 (IV, 1).
470 Vid: ***Paideia***, 802 (IV, 1).
471 Vid: ***Paideia***, 802-803 (IV, 1).

visibles de un grupo de individuos, comparados con los de otro grupo. Pero luego se hace extensiva a todos los rasgos comunes que de algún modo puedan encontrarse en una pluralidad de fenómenos análogos, adquiriendo sobre todo en plural, la significación de ¨tipo´ o ¨clase´.[472]

Esta forma de generalización restringida es del todo opuesta la generalización extensiva de los filósofos de la naturaleza[473] y lo que, como bien anota Jaeger, le hace rechazar al médico aquellas *afirmaciones de estilo presocrático, tales como la de que el calor es el principio de la naturaleza y la causa de toda salud y enfermedad.*[474]

Por el contrario, agrega Jaeger, para el autor de los tratados ***Sobre las epidemias***,[475] lo que el médico observa es *lo salado y lo amargo, lo dulce y lo ácido, lo áspero y lo suave y otras innumerables cualidades de distintos efectos que, estando mezcladas no aparecen sueltas y no perjudican tampoco al hombre.*[476]

Sin embargo, *tan pronto como alguna de ellas se disocia de las otras y actúa por sí sola, produce efectos perjudiciales* [477]y allí el médico interviene con su arte para restablecer el equilibrio del organismo por medio de la dieta.

La similitud del método de la medicina griega con el que utiliza Platón en muchos de sus diálogos salta a la vista[478] y Jaeger se sirve de esa correspondencia para mostrar el entronque de la ciencia con

---

[472] Vid: ***Paideia***, 802 (IV, 1).
[473] Vid: ***Paideia***, 802-803 (IV, 1).
[474] Vid: ***Paideia***, 802 (IV, 1).
[475] Vid: ***Paideia***, 802 (IV, 1).
[476] Vid: ***Paideia***, 802-803 (IV, 1).
[477] Vid: ***Paideia***, 803 (IV, 1).
[478] Vid: ***Paideia***, 803-804 (IV, 1).

la filosofía en el programa de la paideia del fundador de la Academia.[479]

La ***techné,*** dice Jaeger, *consiste en conocer la naturaleza del objeto destinado a servir al hombre y que, por tanto, solo se realiza como tal saber en su aplicación práctica. El médico es, según Platón, el hombre que a base de lo que sabe acerca de la naturaleza del hombre sano, conoce también lo contrario de este, o sea el hombree enfermo, y saber por tanto, encontrar los medios y los caminos para restituirlo a su estado normal. A este ejemplo se atiene Platón para trazar su imagen del filósofo, llamado a hacer otro tanto con el alma del hombre y su salud. El paralelo que Platón establece entre su ciencia, la ¨ terapéutica del alma¨ y la ciencia del médico y lo que hace posible y fecundo son dos cosas que ambas ciencias tienen en común : ambas clases de saber derivan sus enseñanzas del conocimiento objetivo de la naturaleza misma, el médico de su conocimiento de la naturaleza del cuerpo, el filósofo de su comprensión de la naturaleza del alma; pero ambos investigan el campo de la naturaleza a la que se consagran, no como un montón informe de hechos, sino con la mira de descubrir en la estructura natural del cuerpo o del alma el principio normativo que prescribe la conducta de ambos, la del médico y la del filósofo y educador. El médico da a esta norma de la existencia física el nombre de salud y este es precisamente el aspecto bajo el cual abordan la ética y la política platónicas el alma del hombre.* [480]

La similitud, sin embargo, va más allá todavía puesto que las mismas categorías de *eidos* e *idea*, utilizados por los médicos en relación al cuidado del cuerpo, son colacionados por Platón en el

[479] Vid: ***Paideia***, 804-805 (IV, 1).
[480] Vid: ***Paideia***, 804 (IV, 1).

campo de la ética y de la ontología, como lo anota Jaeger de modo harto convincente. [481]

En efecto, el enfoque de conjunto, para decirlo con los términos de nuestro autor, lleva a la reformulación de los casos unificados bajo la nueva modalidad de tipos y formas o ϵἴδη[482], lo que ya nos coloca en la antesala locucionaria de Platón. Y así, *cuando se distingue una variedad de estos tipos* - aclara Jaeger - *se habla en medicina de* ϵἴδη, *pero cuando se trata simplemente de la unidad dentro de la variedad se emplea ya el concepto de ¨una idea¨ (*μία ἰδέα*), es decir, de un aspecto o una faz.*[483]

Paideia destaca, de este modo, el singular isomorfismo en relación al ulterior pensamiento del filósofo de la Academia, que avanza por un derrotero ya abonado por las experiencias terapéuticas de la medicina hipocrática.[484]

La conexión teórica importa, sin embargo, más que caracterización misma de las nociones de *eidos* e *idea*, que la erudición ya había dilucidado al margen de esta relación contextual con la ciencia médica[485], como lo pone de manifiesto el propio Jaeger, que aquí muestra, con inocultable satisfacción, algo que no hace sino reforzar el valor argumentativo de su punto de vista.[486]

Ya los médicos - agrega Jaeger al respecto -, *habían reconocido como problema la multiformidad de las enfermedades y la posibilidad de establecer entre ellas numerosas divisiones (*πολυτοπίη, ϵπολισχιδίη*), esforzándose en indagar las clases de enfermedad, lo mismo que hace Platón con su método dialéctico de*

---

[481] Vid: ***Paideia***, 805 (IV, 1).
[482] Vid: ***Paideia***, 805 (IV, 1).
[483] Vid: ***Paideia***, 806 (IV, 1).
[484] Vid: ***Paideia***, 806 (IV, 1).
[485] Vid: ***Paideia***, 804-805 (IV, 1).
[486] Vid: ***Paideia***, 805-806 (IV, 1).

la clasificación que él caracteriza también como la disección y división de los conceptos generales en sus diversas clases. [487]

La correspondencia, no debe, a pesar de todo hacernos perder el horizonte de su principal conexión con el dispositivo normativo de la medicina que, en esto, enlaza a esa disciplina con la filosofía en el terreno de la acción educativa orientada bajo un patrón racional estricto.

El estado de salud alterado por la enfermedad exhibe un desorden que se caracteriza, en la medicina antigua, como una pérdida de simetría y medida en el organismo que, en tanto naturaleza, siempre y a pesar de todo lo que se le opone, hace lo necesario en beneficio del cuerpo.

De lo que se sigue que en rigor, el médico antiguo es, antes que nada, un experto en el hombre sano y, de allí, toda la actividad de higiene y dieta que acompaña al equilibrio de la naturaleza que debe preservarse con arreglo una diagnosis individual donde se clasifican los alimentos y las bebidas en relación con el clima, el lugar y las estaciones.

Nuestro autor examina en detalle tanto el aspecto que hace a esa curiosa paideia inconsciente del cuerpo[488] como al carácter y a la estructura pedagógica que operan como contracara de una disposición más amplia del hombre griego, donde convergen la salud, la fuerza y la belleza.

Y en esa línea concluye esta sección con un instructivo cuadro comparativo: *Platón combina las tres virtudes físicas de la salud, la fuerza y la belleza* - dice - *con las virtudes del alma, la piedad, la valentía, la moderación y la justicia, en una unidad armónica.*

---

[487] Vid: ***Paideia***, 806-807 (IV, 1).
[488] Vid: ***Paideia***, 807-809 (IV, 1).

Todas ellas proclaman por igual la simetría ¨del universo¨, la cual se refleja en la vida física y espiritual del hombre. La cultura física, tal como la conciben los médicos y gimnastas griegos, es también algo espiritual. Inculca al hombre como norma suprema la observancia rigurosa del noble y sano equilibrio de las fuerzas físicas. Y como la igualdad y la armonía forman la esencia de la salud y de toda perfección física en general, el concepto de lo ¨sano¨ se extiende hasta formar un concepto normativo universal aplicable al mundo y a cuanto vive en él, pues sus bases, la igualdad y la armonía, son las potencias que según la concepción que de aquí se parte, crean lo bueno y lo justo en todos los órdenes de la vida al paso que la pleonexia lo destruye.[489]

[489] Vid: ***Paideia***, 829 (IV, 1).

§ 14. La nueva retórica y el ideal panhelénico.

***Retorica y filosofía. El conflicto de las escuelas. El ideal panhelénico*.**

En el horizonte cultural del siglo IV hay otras actividades que, junto a la filosofía y a la medicina, exhiben un desarrollo de claro sesgo pedagógico que resulta de fundamental interés para la comprensión de la paideia griega.

De una parte aparece y se desarrolla en ese contexto una abundante literatura de ocasión, casi panfletaria, memorialistica, actuarial y ejemplarizadora[490]; y, junto a ella, emerge una nueva modalidad de la retórica[491], de sesgo literario y práctico[492], destinada al orador, al hombre público, al político y, sobre todo, al gobernante.[493]

A esta última, en la nueva dirección educadora que le imprime Isócrates y su escuela, le dedica Jaeger en primer lugar su atención específica[494], en orden al papel que cumple en el desarrollo de paideia[495], por su influencia formativa en la vida práctica[496] y por la proyección que alcanza en el conjunto de la cultura de la época. [497]

La relevancia de Isócrates nos lleva naturalmente a un teatro de confrontaciones del que no será ajeno Platón[498]; pero, antes de examinar ese antagonismo que coloca en un nivel de debate explícito el gran problema de conjunto de la paideia - cuyo asunto será objeto de una atenta comparación -, Jaeger prefiere

---

[490] Vid: ***Paideia***, 830 (IV, 2).
[491] Vid: ***Paideia***, 830-832 (IV, 2).
[492] Vid: ***Paideia***, 832-833 (IV, 2).
[493] Vid: ***Paideia***, 833 (IV, 2).
[494] Vid: ***Paideia***, 834-835 (IV, 2).
[495] Vid: ***Paideia***, 835 (IV, 2).
[496] Vid: ***Paideia***, 836 (IV, 2).
[497] Vid: ***Paideia***, 837-842 (IV, 2).
[498] Vid: ***Paideia***, 843-844 (IV, 2).

contextualizar el análisis de este nuevo exponente de la retórica que, por la tradición que inaugura y que se conecta con Quintiliano[499] y Plutarco[500], constituye la especial plataforma literaria al igual que el elemento básico del humanismo académico formado sobre todo en el aprendizaje de las letras clásicas, la cultura oratoria y el arte de la erudición.

Este desglose de la investigación contribuye al estudio del gran retórico ateniense y, al mismo tiempo, facilita la comprensión de las controversias de escuela, que solo se entiende a partir de un conocimiento detenido y lo más completo posible de los programas divergentes que, en la época de auge y renovación de la paidiea, marcan el rumbo definitivo de sus respectivas tradiciones teóricas, cuya ulterior proyección en el mundo helenístico - tanto en lo que hace al *humanismo* como en lo que se refiere a la *filosofía* -, acota y fija el horizonte de lo que, desde entonces, caracteriza a esas dos cara de la alta cultura intelectual de Occidente.[501]

Isócrates no es, por cierto, un sofista más que emprende en Atenas el camino de la preparación oratoria ocasional en una actividad itinerante, porque no está de paso ni tampoco proviene de alguna otra ciudad.

Al igual que Platón es un ciudadano de Atenas que establece allí un centro permanente cuya actividad se identifica verbalmente con la filosofía, aunque su contenido no corresponderá después a aquello que, a partir de Platón, se entenderá por *filosofía* en la tradición de Occidente, como lo destaca muy bien Jaeger , que sigue en esto a Friedich Blass [502] quien sostiene que, en tiempos de Isócrates el término *filosofía* todavía designaba a la cultura sin ese otro

---

[499] Vid: ***Paideia***, 830 (IV, 2).
[500] Vid: ***Paideia***, 830 (IV, 2).
[501] Vid: ***Paideia***, 853 (IV, 2).
[502] Vid: Friedich Blass: ***Die Attische Beredsamkeit. Von Gorgias bis zu Lisias***, Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig, 1868.

significado específico como el que luego definirá el contenido de la disciplina.[503]

La *filosofía* de Isócrates será considera en la tradición ulterior como *erudición literaria y humanística*, pero él todavía la llama *filosofía* para distinguirla de la actividad de los sofistas, entre los que incluye al propio Sócrates. [504]

En ese contexto dice Jaeger que *Isócrates es, pues el heredero de la cultura sofística y retórica de la época de Pericles en el periodo de posguerra; pero representa mucho más que esto y hasta podríamos decir que con ello no hemos tocado aún, en modo alguno, lo mejor y más genuino de su personalidad*.[505]

Ya en su modo de distribuir los acentos, agrega Jaeger, *en el modo como hace hincapié en lo retórico y en lo político-práctico, relegando a segundo plano lo sofístico-teórico, revela un sentimiento agudo para captar el estado de espíritu de Atenas ante la nueva cultura, que si bien había tenido un rápido ascenso en su ciudad natal durante los años de su juventud, era también objeto de calurosas discusiones. Aunque Isócrates no era ni mucho menos, el primer ateniense que aparecía como discípulo y campeón de la nueva cultura, es indudable que ésta no adquirió verdadera carta de ciudadanía en Atenas sino bajo la forma que Isócrates le imprimió*.[506]

Siendo este el horizonte en el que se perfila su rol innovador, cualquier aproximación a la paideia clásica griega debe introducirse, inevitablemente, en el estudio de su extensa obra que, para satisfacción y beneficio de las generaciones que le siguen, se

---

[503] Vid: ***Paideia***, 842 (IV, 2).
[504] Vid: ***Paideia***, 830 (IV, 2).
[505] Vid: ***Paideia***, 834-835 (IV, 2).
[506] Vid: ***Paideia***, 835 (IV, 2).

ha conservando en una proporción importante e inusual después del colapso de la cultura antigua.[507] Por otra parte, la acción pedagógica de Platón tiene, como ya anotamos, una contrapartida y un formidable antagonista en este nuevo maestro de retórica, cuya escuela compite abiertamente con la Academia platónica.

Jaeger examina, a partir de ese antagonismo entre Platón e Isócrates[508], el importante papel desempeñado por este último en la afirmación de los ideales educativos que hace del siglo IV a. C. la época de madurez de la paideia, con el elevando sentido cultural, que la asocia a la acción formativa de los individuos superiores que son capaces de gobernase a si mismos y que, por lo tanto, resultan especialmente aptos para gobernar o dirigir con eficacia la ciudad.

El blanco de los ataques de Isócrates, sin embargo, no se limita a Platón y, en este punto, Jaeger traza un cuadro muy preciso, apoyándose principalmente en el ***Discurso contra los sofistas*** [509] donde el nuevo maestro de retórica no solo impugna a los *dialécticos*, cuya etiqueta le sirve para identificar a Platón y su escuela, sino que además censura a los *profesores de política* [510], entre los cuales sugiere que se podría encontrar Alcidamas[511], el discípulo de Gorgias, y finalmente embiste contra los *escritores de discursos forenses* del tipo de Antifón, Lisias, Isaco y Demóstenes.[512]

Platón y su escuela serán, sin embargo, el principal objeto de su antagonismo en orden a la paideia, que nuestro autor lo explica de este modo: *la repulsión de Isócrates contra el amplio ¨ rodeo ¨ teórico de Platón se acrecienta cuando más parecen coincidir*

---

[507] Vid: ***Paideia***, 839-840 (IV, 2).
[508] Vid: ***Paideia***, 843-844 (IV, 2).
[509] Vid: ***Paideia***, 844-845 (IV, 2).
[510] Vid: ***Paideia***, 846 (IV, 2).
[511] Vid: ***Paideia***, 846 (IV, 2).
[512] Vid: ***Paideia***, 852 (IV, 2).

ambos en lo tocante al fin práctico de su educación. Isócrates solo reconoce el camino directo. Su educación no sabe nada de la tensión interior que existe en el espíritu de Platón entre la voluntad propulsora que incita a actuar y el retraimiento que da la larga preparación teórica. Es cierto que Isócrates se halla lo suficientemente alejado de la política diaria y de los manejos de los estadistas de su tiempo para comprender las objeciones que Platón formula contra ellos. Lo que él, el hombre de la línea media, no comprende, es el radical postulado ético de la socrática, que se interpone entre los individuos y el estado. Él busca el mejoramiento de la vida política por un camino distinto del de la utopía. Siente indudablemente esa arraigada repugnancia del ciudadano culto y acomodado contra las bestiales degeneraciones tanto de la dominación de las masas como de la tiranía de los individuos y tiene un fuerte sentido interior de la respetabilidad. Pero no comparte el radical espíritu reformador de Platón y nada más lejos su ánimo que el consagrar su vida entera a esta misión. Por eso no puede comprender la inmensa fuerza educadora que envuelve la actividad de Platón y mide su valor de modo exclusivo por la posibilidad de aplicarse directamente a los problemas políticos concretos que a él mismo le preocupan. Estos son la situación interior de Grecia y las futuras relaciones de los estados helénicos entre sí después de la gran guerra.[513]

Por cierto, en ese marco la vocación dominante, que la nueva retórica de Isócrates proclamada como el emblema y el modelo de la genuina paideia y como el ideal adecuado para la más firme cultura filosófica, necesariamente tenía que encontrar, inevitablemente, una decidida base de apoyo al tiempo que un notable aliado, en la propia situación histórica.

En el horizonte de fondo está, desde luego, la extraordinaria ciudad-estado de Atenas y el cúmulo de expectativas y deseos de las

[513] Vid: ***Paideia***, 856 (IV, 2).

nuevas generaciones preocupadas por el destino propio y por las eventuales posibilidades de una acción común de los pueblos griegos bajo su guía, que Jaeger estudia con mucha atención en orden al ideal panhelénico en el que juega un rol relevante el propio Isócrates.

La figura de Isocrates y su obra resume y completa por eso de una manera del todo sobresaliente, para nuestro autor, ese complejo ideal de madurez de la aquella Atenas *creadora de cultura*, que ha sabido defender a los helenos de los bárbaros y que, al mismo tiempo, ha sido capaz de proteger a los distintos griegos de las ciudades vecinas lo mismo que a todos aquellos individuos itinerantes, sabios o mercaderes, desplazados, sometidos o perseguidos, ofreciéndoles un lugar en su seno.

En todo caso, tanto la grandeza como las limitaciones de Atenas, de acuerdo a la visión de Jaeger, no serán después, en la práctica del curso histórico del mundo helenístico, más que un correlato de la perspectiva teórica que alumbra la nueva retórica a través de la obra de madurez de Isocrates representada, sobre, todo por el ***Panegírico***.

Un poco a la manera de Tucídides, el ***Panegírico*** destaca la grandeza de Atenas que adquiere, para el autor, la imagen de un símbolo de la cultura superior de los griegos que ha conquistado el *logos* y que, además, se presenta a los otros pueblos como creadora de cultura y depositaria de su ideal de enseñanza. [514]

De allí, antes que de cualquier trivial radicalización del particularismo, proviene su supremacía, como lo destaca Jaeger, y esa impronta es la que genera el elevado espíritu que, para el gran retórico, se deriva de la posesión de su paideia. Por eso dice nuestro

---

[514] Vid: ***Paideia***, 861-862 (IV, 3).

autor que *el sentimiento nacional de Isócrates es el de un pueblo culturalmente superior que comprende que la aspiración a una norma universal en todas las manifestaciones de su espíritu es la mayor ventaja de que puede disfrutar en su pugilato con las otras razas*.[515]

La superioridad ateniense excede entonces al linaje y a la raza y no depende más que de la cultura, considerada como paideia; pero Isócrates no se detiene aquí, porque su empresa educativa apunta a lo más elevado de la acción práctica, que es la se involucra en la dirección o gobierno, y para la cual concibe a la paideia como el mejor instrumento de afirmación y virtud del quien titulariza el poder como regente, príncipe o, incluso tirano.[516]

Con detalle considera Jaeger el conjunto de obras que Isócrates le dedica a esa extensión de su programa educativo, empezando por los dos discursos para Nicocles (***Nicocles** y **A Nicocles***), a los que siguen la ***Antidosis***, el ***Evagoras*** y el ***Filipo***.[517]

Por cierto, los dos ***Nicocles*** [518] ocupan el lugar central en ese esfuerzo por alcanzar lo que nuestro autor define como *una transacción entre la tradición de política realista de la época de Pericles, la crítica moral de la filosofía y la tendencia moderna hacia la dictadura*.[519]

Isócrates en verdad no cree que se pueda enseñar la genuina *areté* a todos[520] pero, al mismo tiempo no se resigna a degradar la paideia y se afirma, como lo remarca enfáticamente Jaeger, en la idea que de

---

[515] Vid: ***Paideia***, 866 (IV, 3).
[516] Vid: ***Paideia***, 870 (IV, 4).
[517] Vid: ***Paideia***, 870-894 (IV, 4).
[518] Vid: ***Paideia***, 873 (IV, 4).
[519] Vid: ***Paideia***, 881 (IV, 4).
[520] Vid: ***Paideia***, 883 (IV, 4).

que debe el bueno predominar sobre el malo y el inteligente imponerse al incapaz.[521]

El resultado es una especie ariete moral bajo la forma de consejos al príncipe cuyo modelo personal se traduce en una nueva fórmula literaria sostenida en la forma y destinada a servir como *espejo de monarcas*.

Junto a esa protréptica para el gobernante todavía queda, en la obra del gran adversario de Platón, un lugar para la inspección de los asuntos de política doméstica, con el consecuente balance de los cambios históricos, y para la defensa de su propia paideia.[522]

En ese otro conjunto de obras del gran maestro de retórica cabe incluir, entre otras, el ***Aeropagítico***, el ***Discurso sobre la paz***, el ***Panatenaico*** y la ***Antidosis***.

Autoridad y libertad son para Jaeger los extremos del conflicto que, en esta otra perspectiva de Isócrates, afecta a la política doméstica de la Grecia Clásica, que para el educador retórico plantea un problema de difícil remedio porque en la democracia el poder se encuentra en manos de la multitud.[523] A su criterio la solución depende de una reforma que, restablezca los antiguos poderes del Areópago, con arreglo a los cuales, en las épocas pretéritas, se había conducido la ciudad a una privilegiada posición en el orbe helénico.[524]

No deja de ser curioso el hecho de que semejante reivindicación conservadora lleve, a Isócrates, a un enjuiciamiento negativo del poder mismo que, por su tendencia al desenfreno, parece oponerse a

---

[521] Vid: ***Paideia***, 884 (IV, 4).
[522] Vid: ***Paideia***, 892-893 (IV, 4).
[523] Vid: ***Paideia***, 911-914 (IV, 5).
[524] Vid: ***Paideia***, 914 (IV, 5).

la serenidad de la acción educativa. Para Jaeger todo eso se explica porque el requerimiento *para que se renunciase al poder arbitrario de la dominación ateniense se proclamaba en una época en que aquel poder había desaparecido ya de hecho por la fuerza los acontecimientos*.[525]

De allí entonces resulta para nuestro autor que *la fundamentación moral por obra de la libre voluntad no era sino una justificación* ***a posteriori*** *que facilitaba en cierto modo la obra de los impotentes herederos del antiguo esplendor, alivianada la conciencia de los patriotas cuya mentalidad discurriese todavía por los cauces de la política tradicional de poder* (IV,5). [526]

Tan notable vuelta de tuerca no dejará de sorprender, por cierto, pero quizá se la entienda mejor si se la contempla de cara al balance final que Isócrates hace de su acción educativa, donde la defensa de su propia paideia[527] se nos presenta bajo la forma de un incondicional compromiso con la educación por medio del lenguaje[528] y por el desarrollo de aquellas capacidades innatas que los hombres tienen para comprenderse mutuamente.

Siendo esta ultima una cualidad desigual y, a veces, poco extendida resultaba entonces inevitable, como insinúa Jaeger, un trasfondo pesimista[529] que se agrega, como silencioso compañero, a esta visión aristocrática, restrictiva y conservadora.[530]

---

[525] Vid: ***Paideia***, 921 (IV, 5).
[526] Vid: ***Paideia***, 921 (IV, 5).
[527] Vid: ***Paideia***, 922-950 (IV, 6).
[528] Vid: ***Paideia***, 935 (IV, 6).
[529] Vid: ***Paideia***, 948-949 (IV, 6).
[530] Vid: ***Paideia***, 950 (IV, 6).

§ 15. El Jenofonte y la educación práctica.

***La paideia en el horizonte del soldado, del aristócrata rural y del caballero*.**

Con una similar dirección de primacía instrumental y política, encontramos en la misma época de Platón e Isócrates, a la notable figura histórica e intelectual de Jenofonte.[531]

Este el aristócrata andariego, que tiene una marcada vocación empírica - manifiesta en el testimonio de sus hazañas, lo mismo que en el registro de los temas de su obra - , resume y proclama los valores socráticos con la finalidad explícita de cubrir aquellas extensiones educativas (la agricultura, la caza, la acción guerrera, la historia, la vida doméstica) cuya atención parecía, hasta ese momento, relativamente distante del foco de las preocupaciones programáticas de los que colocaron, en un nivel de la discusión explícita, el tema de la paideia.

Su figura completa, en consecuencia, el cuadro de la etapa madura de la paideia griega y es, justamente, con ese sentido que incorpora Jaeger el estudio de su personalidad y de su obra, en el extraordinario cuadro de la edad clásica, en el que ya se insinúa el ocaso material de la civilización que había conquistado, para toda la humanidad y no solo para los helenos, el sentido protréptico, elevado y permanente de la educación y la autoafirmación humana.

La personalidad histórica de Jenofonte tal como el mismo la pone de manifiesto en la ***Anábasis***, resulta tan atractiva en sus determinaciones como interesante por la inteligente aptitud para el testimonio objetivo e imparcial.[532] Ese maravilloso libro de aventuras de la desafortunada expedición de los 10.000 revela, sin

---

[531] Vid: ***Paideia***, 951-981 (IV, 7).
[532] Vid: ***Paideia***, 952 (IV, 7).

embargo, mucho más que exóticos escenarios en el singular itinerario de ascensos y descensos que se inicia con el reclutamiento de los mercenarios griegos por parte de Ciro. Jaeger lo ha percibido con una extraordinaria capacidad de análisis, que demuestra un agudo sentido crítico y una fina sensibilidad, gracias a la cual contribuye a modificar la antigua imagen, del buen prosista, que nunca habría excedido el nivel de lo simple y que, por lo tanto, solo servía como recurso de apoyo en la referencias eruditas y por su mero valor testimonial.

Desde el horizonte de la problemática de la paideia y, por obra de Jaeger, el valor escolar de Jenofonte no se desmerece, pero queda definitivamente relativizado al lado de su importante contribución al desarrollo y a la formación de los altos ideales educativos que forjaron el espíritu clásico.

Con ese criterio de generosa amplitud se contempla, en ***Paideia***, la obra de este fervoroso defensor de Sócrates en el contexto de su personalidad[533] y esta se ilumina de modo recíproco bajo la impronta de sus preocupaciones y sus valores, en particular en lo que hace a la constante afirmación de los deberes orientados a la prosecución de lo más bueno, lo mejor y lo más hermoso, que combina aquella exigencia de nobleza de trato y atención del cuerpo con el imperativo de cuidado del alma proclamada por aquel hombre considerado, en el testimonio del oráculo de Delfos al igual que en sus mejores discípulos, como el más sabio entre todos los griegos.

Ajustado en sus desempeños a esos patrones, con los que inordina además su propia obra literaria, Jenofonte siempre tiene a Sócrates como al más alto ejemplo moral de la conducta consecuente, y el

---

[533] Vid: ***Paideia***, 953-954 (IV, 7).

mejor modelo del talento estrictamente griego, que a veces se insinúa como algo intransitivo al resto de los pueblos no helénicos.

Sin embargo, el acentuado particularismo del que es tributario no le impide llevar adelante un singular desplazamiento en orden a la extensión universal de la paideia que le permite aprovechar la enorme experiencia que le ofrece el trato directo con el mundo bárbaro.

Con inteligente diseño e indudable acierto anota Jaeger, en una de sus mejores páginas, dicha extensión cuando sostiene que *la imagen que Jenofonte traza de la personalidad de Ciro en la **Anábasis**, después de relatar su heroica muerte en la batalla de Cunaxa, es un paradigma perfecto de la más alta **kalokagathía**.*[534]

Todo lo que sigue apunta a aquel desplazamiento, que mencionamos más arriba, y bien vale la pena detenerse en la lectura que propone el autor en el mismo párrafo, donde dice que la figura de Ciro, para Jenofonte *es un modelo que debe estimular a la imitación y demuestra a los griegos que la verdadera virtud varonil y la nobleza en el modo de pensar y de obrar no constituyen un privilegio de la raza griega como tal.*[535]

Aunque en Jenofonte -agrega Jaeger- *se trasluzca constantemente el orgullo nacional y la fe en la superioridad de la cultura y el talento griegos, está muy lejos de pensar que la verdadera **areté** sea un regalo de los dioses depositado en la cuna de cualquier filisteo helénico. En su pintura de los mejores persas se destaca por todas partes la impresión que despertara en el su trato con los representantes más destacados de aquella nación: la impresión de que la auténtica **kalokagathía** constituye siempre, en el mundo entero, algo muy raro, la flor suprema de la forma y la cultura*

---

[534] Vid: ***Paideia***, 956 (IV, 7).
[535] Vid: ***Paideia***, 956 (IV, 7).

humanas, que solo se da de un modo completo en las criaturas más nobles de una raza.[536]

Jenofonte ha captado, desde la perspectiva del soldado y del aristócrata[537], la impronta que fija en el individuo la acción formativa y esto, que se advierte tanto en la ***Ciropedia*** [538]como en la ***Constitución de los lacedemonios***[539], le sirva a Jaeger para mostrar como se teje la trama de ideas y valores que permite incorporar al debate sobre la paideia ese extenso universo de los desempeños prácticos, guerreros y domésticos.[540]

Los detalles de la *agoge* espartana se examinan en ese contexto[541] y como muestra de la disciplina encaminada a guiar por medio de pautas rigurosas a los niños y a los jóvenes en la dura tarea de fortalecer el cuerpo y de interiorizar los deberes inherentes a la propia posición.[542]

Esa educación dirigida por la polis y asumida como una función pública o del conjunto lo mismo que el régimen obligatorio de servicio en la milicia es, como lo destaca Jaeger, un aporte decisivo a la historia de la cultura y de la paideia[543] ; pero Jenofonte, que en todo momento se nos presenta como un admirador filolaconio[544], jamás cae en la simplicidad panfletaria[545] y, en este sentido, nuestro estudioso, deja claramente sentado que aquel *procura presentar su adhesión a las instituciones de Licurgo, como hace repetidas veces, bajo la forma cauta de dejar que el lector reflexivo decida por sí*

[536] Vid: ***Paideia***, 956-957 (IV, 7).
[537] Vid: ***Paideia***, 959-960 (IV, 7).
[538] Vid: ***Paideia***, 963 (IV, 7).
[539] Vid: ***Paideia***, 964 (IV, 7).
[540] Vid: ***Paideia***, 963 (IV, 7).
[541] Vid: ***Paideia***, 965 (IV, 7).
[542] Vid: ***Paideia***, 962 (IV, 7).
[543] Vid: ***Paideia***, 966-967 (IV, 7).
[544] Vid: ***Paideia***, 965-966 (IV, 7).
[545] Vid: ***Paideia***, 968-969 (IV, 7).

mismo si el legislador espartano, con sus medidas benefició o no a su pueblo.[546]

Por cierto, la simpatía hacia sus instituciones educativas no le impidió a Jenofonte, en su ***Historia de Grecia***, criticar la conducta de los espartanos, poniendo de esa forma un límite al juicio de los acontecimientos que, como tal, queda separado de la valoración y le otorga a esta un alto criterio de objetividad.[547]

Similar actitud se encuentra finalmente en el conjunto de sus otras obras que tiene a Sócrates como interlocutor o protagonista y en las que, como bien lo destaca Jaeger, la colación de la enseñanza de aquel alcanza una extensión transitiva a las actividades domésticas y a la vida rural, incluida la caza, que a nosotros nos asombra pero que, quizá, no habría sorprendido demasiado al incisivo tábano de Atenas.[548]

La conservación del espíritu socrático, sin embargo, contrasta con la libertad que se toma Jenofonte para retratar al filósofo, al que atribuye muchas ideas propias, que Jaeger distingue con cuidado.

Ahora bien, en lugar de censurar a Jenofonte por apartarse relativamente de la imagen estricta de Sócrates, que siempre será tributaria de Platón, parece más apropiado desenredar la madeja de propósitos que conduce a ese escenario en el que irrumpe la caballería, la equitación, la economía, la vida doméstica y la caza, como objetos o materias que interesan por el detalle de las acciones normativas que se involucran en su ejercicio y que lleva a su reconsideración en términos de educación y de desempeño correcto y adecuado. Jaeger elige la última vía, de una forma inteligente y precisa, que despega al estudio de Jenofonte de aquel tipo de

[546] Vid: ***Paideia***, 967 (IV, 7).
[547] Vid: ***Paideia***, 969 (IV, 7).
[548] Vid: ***Paideia***, 976 (IV, 7).

irresoluble controversia acerca de su valor como fuente histórica para el estudio de Sócrates, al estilo de Maier o Burnet, y con ello facilita la comprensión de lo que, en los llamados escritos socráticos del gran polígrafo ateniense (las ***Memorables***, el ***Económico***, el ***Banquete*** y la ***Defensa*** o ***Apología de Sócrates***), resulta ser el gran tema que los une y los proyecta al porvenir y que no parece ser otro que el tema de la paideia.

Mirar la agricultura desde su faz educativa hoy no impresiona como un asunto de importancia fuera del ámbito que interesa a las disciplinas de la economía técnica, la geografía de los recursos primarios y la sociología rural, lo que hoy puede admitirse como una consecuencia casi natural de la compartimentación de la vida moderna y de baja estima que tiene la vida campesina o rustica en un mundo básicamente urbano, industrial y telemático.

Ni siquiera la reivindicación comunitaria, idealista y utópica, que alimenta la variedad de reacciones contraculturales de nuestra actual época postmoderna[549], alcanza para enjuiciar o colacionar los valores de la paideia economico-rural de Jenofonte si omitimos el peculiar contexto que tiene, en el horizonte agrícola del mundo antiguo, la base material de toda práctica y el fundamento también material de los recursos posibles que alimenta la civilización que la nutre.

Jaeger, que es consciente de esa específica cesura contextual, nos propone por eso un examen de detalle de las extensiones normativas que Jenofonte considera como elementos indispensables para las actividades relacionadas con la explotación agrícola y con la vida rural en general. Ocurre que el agricultor y el soldado tienen, para Jenofonte, una afinidad que solo se descubre en la disciplina formativa que sostiene a ambas profesiones, lo que proviene en

[549] Esta cuestión se examina en detalle en la obra citada en la nota 236.

parte de su propia experiencia, pero que también se deriva de una situación social más amplia que Jaeger analiza y explica en forma precisa.

Junto a la agricultura y también en el marco de vida rustica aparece, finalmente, el tema de la caza, al que le dedica un tratado específico (el ***Cinegético***), en el que se reproduce de nuevo el asunto que inordina al conjunto de su concepción de la paideia, que no es otra cosa que la educación del carácter, y donde *la verdadera savia de la* ***areté*** - como dice Jaeger a modo de conclusión sobre Jenofonte - *no son las palabras (*ὀνόματα*) sino el contenido (*γνῶμαι*) y las ideas (*νοήματα*).* [550]

[550] Vid: ***Paideia***, 980 (IV, 7).

§ 16. Platón y la agonía de la polis.

El **Fedro**. *Dioniso y Platón. Las* **Leyes**.
Demóstenes y la agonía de la polis.

La etapa final del pensamiento platónico no deja de ser materia de las mas intensas disputas en la erudición, más allá del reconocimiento generalizado acerca del carácter último de las ***Leyes*** que, tanto por su extensión como por hecho de quedar inacaba a la muerte del filósofo, suele utilizarse como fuente y medio de resolución de las disputas estilísticas y de datación cronológica.

Pero, toda esa controversia pasa, necesariamente, a un segundo plano cuando debemos afrontar el balance de la madurez de Platón que, sea cual fuere el criterio con el cual se valore su proyección en la etapa de apogeo de la paideia clásica, aparece ligada de tal forma al programa y a los ideales de aquella, que la más particular cuenta de resultados del contencioso pedagógico de la filosofía no puede escapar de la trama de la producción final del maestro de la Academia.

En ese horizonte de plenitud del proceso civilizatorio griego - al que, a esta altura de nuestro estudio, ya se puede denominar con muy buenos fundamentos como la ***civilización de la paideia***[551] -, Jaeger concluye su monumental recorrido con el examen de aquellas obras de vejez de Platón[552] que presentan un muy estrecho vínculo con el problema de la paideia

A modo de clausura y cierre agrega Jaeger un estudio sobre la vida y la producción de Demóstenes[553], que aparece aquí como el último

[551] La fórmula procede de Henri-Irénée Marrou (vid: nota 96) pero la idea se origina, fuera de toda duda, en el propio Jaeger (vid: ***Paideia***, 3-16 [**Introducción]**).
[552] El examen de Jaeger, sin embargo, no incluye una inspección de detalle del ***Timeo***. Para la explicación de Jaeger vid: ***Paideia***, 378 (III, **Prólogo**).
[553] Las obras que privilegia en su examen son el ***Fedro***, la ***Carta VII*** y ***Leyes***.

exponente de ese extraordinario esfuerzo de autoafirmación pedagógica de los individuos por obra de la cultura.

El balance de Platón arranca para Jaeger del ***Fedro*** [554] y se cierra en las ***Leyes***[555], colocando entre ambas obras el testimonio de las desafortunadas experiencias con Dion y Dioniso tal como nos transmite la tan discutida ***Carta VII***.[556]

Platón aparece allí ya un poco de vuelta del debate agonal, de manera que se impone un enorme cuidado en el registro y en el desglose de los asuntos tanto del ***Fedro*** como de la ***Carta VII*** y de las ***Leyes***.

Jaeger advierte la dificultad desde el primer momento y, por eso, arranca su inspección del *Fedro* con una fundada justificación de su carácter tardío, que viene asociado a la estructura de su desarrollo argumental y que lo coloca, en forma concluyente, entre los llamados *diálogos dialécticos*, que forman parte de la etapa final, o de vejez, en la clasificaciones que se hacen del conjunto de la obra del filósofo.[557]

El ***Fedro*** tiene una estructura compleja que se desglosa en dos partes muy definidas[558], que Jaeger examina en el orden sucesivo en el que aparecen. De un lado, encontramos al inicio la llamada parte erótica[559], centrada en el discurso de Lisias y la crítica de Sócrates, y después tenemos la discusión de los defectos de la retórica y los méritos de la dialéctica. La desatención al vínculo que enlaza ambas partes es la causa de las dificultades, en ordene a la lectura de este difícil diálogo; y la perplejidad que provoca la interpretación

---

[554] Vid: ***Paideia***, 982-988 (IV, 8).
[555] Vid: ***Paideia***, 999-1014 (IV, 9).
[556] Vid: ***Paideia***, 1015-1077(IV, 10).
[557] ***Theeteto***, ***Parmenides***, ***Sofista*** y ***Político***.
[558] Vid: ***Paideia***, 984 (IV, 8).
[559] Vid: ***Paideia***, 984 (IV, 8).

puntual solo se salva reconociendo aquel nexo como señala Jaeger con acierto.

Debe comprenderse pues a este diálogo en el marco de la posición de Platón respecto de la retórica y del rol de la expresión en el contexto de la paideia, que encuentra, en esta etapa final del filósofo, un nuevo ajuste de cuentas a favor de la educación dialéctica. [560]

Toda la discusión inicial alrededor del tema del *eros* es, desde luego, intensa y detallada[561], pero como bien destaca Jaeger, conviene ver el asunto como algo preparatorio para la tarea de fondo, donde se pone en cuestión y se destaca la función sinóptica y diarética del método dialéctico[562] y su elevado rol formativo. [563]

El asunto crucial hace al trato directo que cumple la palabra y, en particular, la palabra hablada, que no puede sino predominar en la acción genuinamente formativa.

Para atacar ese difícil frente Platón, como es habitual en el desarrollo argumentativo de sus diálogos, recurre a un mito que, en este caso, cuenta la historia de Theuth y Thamus[564], donde se pasan revista a un conjunto de descubrimientos (el número, el cálculo, la geometría, la astronomía, el juego de damas y el de dados) hasta llegar a la escritura, cuya invención ofrece el primero a su imaginario interlocutor como un fármaco de la memoria y la sabiduría.[565] Thamus, sin embargo, con descomedida ironía impugna tales virtudes y sostiene, por el contrario, que semejante invento no serviría más que para producir el olvido, pues las almas,

---

[560] Vid: ***Paideia***, 985-986 (IV, 8).
[561] Vid: ***Paideia***, 987-989 (IV, 8).
[562] Vid: ***Paideia***, 988 (IV, 8).
[563] Vid: ***Paideia***, 989 (IV, 8).
[564] Vid: ***Paideia***, 996 (IV, 8).
[565] Vid: ***Paideia***, 997 (IV, 8).

al descuidar la memoria, y *fiándose de lo escrito llegarán al recuerdo desde afuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos*.[566]

Dice Jaeger que *es difícil imaginarse que el Platón de la primera época, con este escepticismo ante la palabra escrita, pudiese acometer su gigantesca obra de escritor. En cambio* ***a posteriori*** *podría uno explicarse psicológicamente esa actitud ante la obra ya realizada, como un medio para preservar su libertad aun frente a la propia obra escrita*.[567]

El razonamiento es ingenioso aunque débil pues la relativización de la escritura apunta a su valor mediato y a su eventual insolvencia directa para afianzar la transmisión de la cultura, dependiente ante todo de la acción dialógica y de la enseñanza oral, cuya reproducción en la obra escrita bajo la forma de diálogos plantea un estado de tensión, alimentado en el isomorfismo con la actividad locucionaria, de profundas consecuencias teóricas para la comprensión intelectual y para la asimilación o interiorización de pautas o valores.

Si ocurriera de otro modo, como por ejemplo se plantea en la actual disputa respecto de la primacía de la oralidad como resultado de una imposible fijación de esa enigmática filosofía de los principios sostenida por la Escuela de Tubinga, la irrelevancia de la obra escrita tendría que haber dado lugar a una actitud de tipo socrático, donde se torna inútil o accesorio el registro escrito; de lo cual se sigue que el propio Platón habría perdido una enorme cantidad de su precioso tiempo en la redacción de esos apuntes que hoy conservamos como el resultado de su obra escrita. Incluso hasta el estricto postulado del *largo rodeo* platónico[568] perdería sentido si

---

[566] ***Fed***. 274e
[567] Vid: ***Paideia***, 997 (IV, 8).
[568] ***Rep***. 498 a, ***Theet***.186 c, ***Fedr***. 273 e , ***Carta VII***, 341 c

la experiencia dialógica no tuviera, como base y meta al mismo tiempo, la obra escrita, que obliga a reproducir, de manera cada vez más intensa, el proceso formativo del alma.[569]

De todos modos Jaeger no se pierde en la controversia sobre la oralidad[570] y apunta certeramente que, contra la retórica y sus triviales y artificiosas preocupaciones ancladas en la exterioridad gráfica de la escritura, *Platón funda la superioridad educativa de la dialéctica filosófica sobre ella en el hecho de que se dirige directamente al espíritu y lo forma*.[571]

La experiencia del largo rodeo educativo tiene un singular efecto de contraste en el compromiso con la construcción del orden ideal cuyo desafortunado y trágico desenlace encuentra un magnífico registro en la propia vida política del filósofo, que conocemos sobre todo por aquella discutida ***Carta VII*** que nos cuenta las desventuras y los fracasos de un hombre tan inusualmente inteligente como ingenuo a la hora de incursionar en el cenagoso terreno de la política práctica.[572]

Esta *tragedia de la paideia* como la denomina Jaeger con acierto[573] es, a la vez, un cuadro de límites de las expectativas platónicas y un prevenido inventario de tensiones a las que se somete, en el mundo real, la pedagogía filosófica.

Luego de una etapa de incertidumbre acerca de la autenticidad de la ***Carta VII*** nuestro autor ha decidido inclinarse hacia aquella posición que reconoce su autenticidad[574] aportando, al viraje

---

[569] Vid: ***Paideia***, 994 (IV, 8).
[570] Vid: ***Paideia***, 997 (IV, 8).
[571]Vid: ***Paideia***, 997 (IV, 8).
[572] Vid: ***Paideia***, 999-1000 (IV, 9).
[573] Vid: ***Paideia***, 1113-1114 (IV, 9).
[574] Vid: ***Paideia***, 999 (IV, 9).

filológico apuntalado por Wilamowitz, una base de crítica interna y teórica bastante convincente.

Con arreglo a la reformulación que vuelve a integrar la ***Carta VII*** al *corpus* platónico, la ampliación del horizonte de vida del filósofo permite, de cara a ese testimonio y a un adecuado análisis tópico, una mejor inspección teórica de las posibilidades de la paideia filosófica, cuya contrapartida permite enjuiciar los límites y las tensiones con base en el accionar directo del suceso histórico que, con independencia de su carácter genuino o espurio, resulta innegablemente contemporáneo en relación al programa del filósofo de la Academia.

Aun aquellos que nieguen la autenticidad no podrán dejar de reconocer que, sea cual fuere el autor de la ***Carta VII***, la misma se ofrece como un inapreciable complemento para el juicio de la paideia filosófica e, incluso, para una mas acotada comprensión de algunas de las extensiones prácticas del propio programa de Platón; y, aunque más no fuere solo por esto ultimo, su lectura se nos impone en el específico plano de las fuentes, siempre escasas, fragmentarias y, a veces poco fiables por el irregular nivel de la tradición helenística y por la desigual capacidad de comprensión de algunos autores tardíos pero imprescindibles como Plutarco, Diogenes Laercio, Sexto Empírico o Jámblico que cubren el contexto del horizonte histórico.

Convencido de todo esto Jaeger anota con muy buen criterio que *en realidad, no sería necesaria la existencia de esta carta para llegar a la conclusión de que el autor de la* **República** *y la las* **Leyes** *tenía que sentir una grande y auténtica pasión por las cosas políticas, pasión que en un principio le impulsaba a la acción*.[575] Semejante acción, sin embargo, tiene poco o nada que ver con la preocupación

[575] Vid: ***Paideia***, 999 (IV, 9).

contingente, relativa a la apropiación y control de aparatos gubernamentales o estructuras de mando (asambleas, magistraturas, partidos, etc.) de las que depende el funcionamiento del cuerpo político como lo señala Jaeger a propósito de la experiencia siciliana que examina y deslinda con detalle en este capítulo 9 del libro IV que estamos analizando.[576]

Hay, desde luego, en Platón una explícita voluntad de transformación del orden social y una fenomenal utopía político-pedagógica, ajena sin embargo, a ese tipo de instrumentalidad del poder que se agota en las relaciones de mando y obediencia que nuestro autor ha captado de modo estupendo.

Entre su estado perfecto - dice nuestro autor en ese sentido - *y la realidad política media un abismo muy profundo de principio, pero el filósofo tiene la conciencia de ello y constantemente hace hincapié en él. Solo una especie de milagro podía asociar esta sabiduría al poder terrenal. Indudablemente el fracaso del intento de Sicilia, acometido por él con tan grandes reparos, tenía necesariamente que hacerle desesperar de la posibilidad de ver su ideal puesto en práctica mientras él viviese, o nunca. Pero esto no impedía que siguiese siendo para el ideal y la pauta absoluta. Es absurdo creer que un Platón, solo con un poco más de psicología de masas o de flexibilidad cortesana, habría logrado hacer más plausible para el mundo que contemplaba, como el médico un enfermo grave, aquello que él consideraba lo más alto y lo más santo. Su interés por el estado no tenía nada de político, en este sentido. Así lo ha demostrado, por encima de toda duda, nuestro análisis sobre la estructura espiritual de la* ***República*** *y su concepto del hombre de estado. Por eso la catástrofe de Siracusa no vino tampoco a echar por tierra el sueño de una vida y, mucho menos, a destruir la ¨mentira de una vida¨ como se ha tratado de*

---

[576] Vid: ***Paideia***, 1001-1012 (IV, 9).

presentar la preocupación que Platón mostró siempre por el estado y su postulado del imperio de la filosofía.[577]

No obstante, es posible percibir el impacto del fracaso de su intento siciliano de poner en práctica, con la ayuda de Dión, el ideal del gobierno conforme al programa de su filosofía.

Quizá todo eso no sea suficiente para explicar el minucioso e inacabado esfuerzo puesto en el tratado sobre las ***Leyes*** , que es la obra más extensa de Platón y representa un poco más de la quinta parte del total de la producción que hoy le atribuimos, sin contar los textos considerados dudosos (***Epinomis***, ***Segundo Alcibíades***, ***Hiparco***, ***Minos***, ***Rivales***, ***Téages***, ***Clitofonte***) ni tampoco los decididamente espurios (***Sobre lo justo***, ***Sobre la virtud***, ***Definiciones***, ***Demódoco***, ***Sísifo***, ***Erixias***, ***Axioco***, ***Cartas I***, ***II***, ***IV***, ***V***, ***VI***, ***IX***, ***XII*** y ***XIII***), que por cuestiones de interés circunstancial suelen incluirse en muchas ediciones de sus obras completas.

Sea cual fuere, sin embargo, la pauta que se utilice para evaluar las relaciones entre el extenso e incompleto tratado y resto de la obra del filósofo, queda fuera de duda la decidida revalorización de la experiencia que ahora se vuelca hacia el detalle de las regulaciones de cada punto de vida ciudadana.

Para Jaeger se trata de un nuevo rumbo que viene de la mano de un cambio relativo de actitud filosófica, que surgiría, por inferencia, de trato disímil del uso de prescripciones concretas que casi no se encuentra en ***República*** y que ocupan todo el texto de las ***Leyes***.

Ahora bien, sea o no ese el sentido de semejante cambio, en verdad, en el contexto de nuestro asunto, importan menos las implicancias de tal debate que la notable conexión de la obra en orden a la

---

[577] Vid: ***Paideia***, 1113 (IV, 9).

paideia y a la implementación del programa formativo que sustenta y da sentido al edificio intelectual de Platón.

Es cierto, y el propio Jaeger reconoce que las *Leyes se hallan metódicamente, en muchos respectos, más cerca de Aristóteles*[578], pero incluso esa cercanía no oculta, como aclara nuestro autor a renglón seguido, que *desde el punto de vista de Platón, la finalidad de la obra, en su conjunto, es construir un formidable sistema de educación*.[579]

Desde tal perspectiva el examen de la obra póstuma de Platón ofrece una inusual ventaja, para el análisis temático, por la constante incidencia de la acción educadora de los dispositivos de regulación normativa que Jaeger aprovecha, en beneficio de la exposición, siguiendo una secuencia que respeta el orden de los asuntos presentados en el texto.[580]

Tamaña empresa no es de poco mérito, sobre todo si tenemos en cuenta la complejidad argumentativa de Platón en esta extensa obra[581], que no resulta fácil de resumir, como se observa en los estudios que le dedicaran, por ejemplo, Theodor Gomperz[582], Huntington Cairns[583], Leo Strauss[584] y W. K. C. Guthrie.[585]

---

[578] Vid: ***Paideia***, 1118 (IV, 10).
[579] Vid: ***Paideia***, 1118 (IV, 10).
[580] Vid: ***Paideia***, 1020-1038 (IV, 10).
[581] Vid: ***Paideia***, 1015 (IV, 10): *Las **Leyes** representan más de la quinta parte de la obra escrita de Platón y son, con mucho, su estudio más extenso*.
[582] Vid: Th. Gomperz: ***Die composition der Gesetze***,1902 (en: S.-B. Wien, ph.-hist. Kl. 145) y ***Griechische Denker***, II, cap. 20, Berlín, ed. Walter de Gruyter, 1973, pags. 486-512.
[583] Vid: H. Cairns: ***Plato as Jurist***, en el ***Plato I*** de Paul Friedländer (Princeton, NY, Princeton University Press, 1969, cap. XVI).
[584] Vid: L. Strauss: ***The argument and the action of Plato´s Laws***, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
[585] Vid: W. K. C. Guthrie: ***A History of Greek Philosophy, Vol V. The later Plato and the Academy***, cap.5, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Jaeger considera las ***Leyes***, siempre en el restringido horizonte de la paideia filosófica, como el adecuado complemento instrumental de ***República***,[586] algo con lo que coinciden después, desde otras perspectivas críticas y hermenéuticas Cairns[587], Strauss[588] y Guthrie.[589]

El criterio de Jaeger[590] constituye además, respecto del texto mismo, una importante vuelta de tuerca en relación a las interpretaciones tradicionales como las de Gomperz[591], que la ve como una obra senil, y Willamowitz[592], que aconseja ahorrarse el esfuerzo de buscar en ella la filosofía del creador de la Academia.

En las antípodas de la sugerencia de Wilamowitz[593], Jaeger considera el estudio de las ***Leyes*** como la coronación necesaria de cualquier aproximación al programa platónico de educación filosófica[594]; y, con ese criterio desglosa su trabajo, abordando el texto a partir de la misión educativa del legislador[595], a lo que sigue luego una inspección del espíritu de las leyes[596] y causas de decadencia estatal[597], sus fundaciones[598] y normas[599], la educación popular[600] y la de los regentes[601], para culminar con el asunto relativo al conocimiento de Dios.[602] Para algunos todo el valor

---

586 Vid: ***Paideia***, 1117-1118 (IV, 11).
587 Cairns, op. cit. cap. XVI.
588 Strauss, op. cit. Book One.
589 Guthrie, op. cit., cap. 5.
590 Vid: ***Paideia***, 984 (IV, 10).
591 ***Griechische Denker***, II, 20
592 ***Platon***, I, pag, 655
593 Vid: ***Paideia***, 1015 (IV, 10).
594 Vid: ***Paideia***, 1018 (IV, 10).
595 Vid: ***Paideia***, 1019 (IV, 10).
596 Vid: ***Paideia***, 1020-1038 (IV, 10).
597 Vid: ***Paideia***, 1038-1048 (IV, 10).
598 Vid: ***Paideia***, 1048-1050 (IV, 10).
599 Vid: ***Paideia***, 1050-1052 (IV, 10).
600 Vid: ***Paideia***, 1053-1073 (IV, 10).
601 Vid: ***Paideia***, 1074-1075 (IV, 10).
602 Vid: ***Paideia***, 1076-1077 (IV, 10).

pedagógico quizá no alcance a justificar la rigidez y el conservadurismo; y, más de un reparo, no dejará de ser legítimo en cuestiones como la eugenesia[603], el control funcional[604], la baja estima de la diferencia y de la libertad o el conflictivo rol del consejo nocturno. [605]

Pero aun desde esas posiciones siempre será posible recuperar las funciones modeladoras de la dialéctica[606] y la disciplina platónicas[607], con el sesgo que explota el autor en la dirección del elevado propósito formativo que tiende a uniformar el ideal divino con la virtud humana.[608]

Puede haber, en todo caso, un exceso de optimismo selectivo y parcialidad tópica en Jaeger[609]; sin embargo, aun en esto el escrúpulo impone al lector responsable un reconocimiento al rigor y objetividad del autor.

Después de considerar la obra de vejez de Platón, Jaeger concluye su monumental tratado con un análisis del pensamiento y la acción de Demóstenes[610] , con el que se cierra el gran ciclo civilizatorio de la Polis griega.[611]

En el escorzo de la historia de la paideia la figura de Demóstenes tiene una proyección no solo menor a la de Platón sino del todo distinta[612], más próxima a la Tucídides[613] o a la de Isócrates[614], con

---

[603] Vid: ***Paideia***, 1058 (IV, 10).
[604] Vid: ***Paideia***, 1043-1044 (IV, 10).
[605] Vid: ***Paideia***, 1075 (IV, 10).
[606] Vid: ***Paideia***, 1075-1076 (IV, 10).
[607] Vid: ***Paideia***, 1067-1068 (IV, 10).
[608] Vid: ***Paideia***, 1076 (IV, 10).
[609] Vid: ***Paideia***, 1077 (IV, 10).
[610] Vid: ***Paideia***, 1078-1107 (IV, 11).
[611] Vid: ***Paideia***, 1081 (IV, 11).
[612] Vid: ***Paideia***, 1082 (IV, 11).
[613] Vid: ***Paideia***, 1083 (IV, 11).
[614] Vid: ***Paideia***, 1082 (IV, 11).

los que comparte el criterio realista de educar desde el terreno concreto de la acción práctica[615] y de la orientación normativa que se imprime en los desempeños forenses o en las asambleas políticas.

Jaeger destaca este rol que a su criterio constituye el último movimiento de autoafirmación individual en la línea de las grandes tradiciones helénicas[616] , que ya no encuentran al promediar la segunda mitad del siglo IV las fuerzas necesarias entre los griegos y, sobre todo, entre los atenienses, para enfrentar esa nueva forma de dominación imperial originada en Macedonia[617], cuya pretensión hegemónica, militarizada y ritual no puede convivir con las ciudades de la helada más que bajo un régimen sometimiento que disuelve en su interior cualquier expectativa autonómica. [618]

Así concluye la civilización y el gran ciclo de la paideia griega[619], que nos relata con pasión e inteligencia esta extraordinaria obra, en la que se explica en detalle los mejores y más elevados fundamentos de la educación occidental.

---

[615] Vid: ***Paideia***, 1087 y 1093 (IV, 11).
[616] Vid: ***Paideia***, 1094-1095 (IV, 11).
[617] Vid: ***Paideia***, 1092 (IV, 11).
[618] Vid: ***Paideia***, 1100-1101 (IV, 11).
[619] Vid: ***Paideia***, 1107 (IV, 11).

§ 17. Conclusión

Hemos completado un apretado recorrido analítico en torno a ***Paideia*** impulsado, antes que nada, por una finalidad descriptiva y sinóptica.

No se trata, por cierto, de un resumen ni de un soporte temático destinado a ayudar y orientar la lectura con aclaraciones acerca de puntos difíciles o facilitar la localización tópica.

Para lo primero, seguramente, haría falta un mayor agregado de detalles, acerca de cada uno de los tópicos que el autor expone con fenomenal entusiasmo y rigurosa erudición.

Y lo otro bien puede salvarse o resolverse con el apoyo del índice analítico de la edición castellana elaborado por Francisco Giner de los Ríos que el propio autor considera una valiosa contribución.

A decir verdad, este texto, como se apunta en el subtítulo, no es sino una *introducción al conocimiento de sus principales temas* y, como tal, representa una selección interesada que, no por eso, deja de ser objetiva.

Conforme a ese criterio se ha seguido el curso de la obra, de tal forma que la exposición reproduce el plan íntegro del autor y la secuencia de su desarrollo. Este es el aspecto *descriptivo*, que se mencionaba más arriba como propósito.

La selección, por otra parte, consiste en la unificación de los temas de cada sección y en la caracterización de los rasgos argumentales que en la exposición del autor tiene su propio desarrollo expositivo. En este otro caso el cuadro se completa, a veces, con alguna información complementaria y con el indispensable juicio de valor

respecto del criterio o la posición asumida por el autor en su texto. Lo obtenido en este otro procedimiento es lo que, también más arriba, se denomina el aspecto *sinóptico*.

El resultado no es, desde ya, ninguna actualización del programa de Jaeger que, como lo hemos apuntado varias veces más arriba, aun se presenta bajo la forma de un desafío a los estudiosos de la antigüedad y a todos los interesados en esta nueva materia que es la *paideia*.

La extensión del segmento que se cubre en la obra y la estructura orgánica del desarrollo argumentativo no permite un desglose actuarial y es esto justamente lo que diferencia a *Paideia* , por ejemplo, de la ***Historia de la Educación en la Antigüedad*** de Marrou lo mismo que a aquellos anteriores esfuerzos, también monumentales, de Paul Tannery y Pierre Duhem en el terreno de la ciencia griega y la similar contribución de los grandes historiadores de la religión helénica (Wilamowitz, Rhode, Kern, Otto, Peterich, Kerenyi, Pettazzoni, Loysi, etc.).

Si se pudiera buscar equivalentes, tendríamos que considerar dos ejemplos tan dispares como ***La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*** de Rodolfo Mondolfo o la ***Historia de la Sexualidad*** de Michel Foucault, cuya unidad de propósito viene enlazada a un desarrollo argumental que postula un nuevo espacio teórico que, al mismo tiempo, reclama la revisión de los estándares del saber establecidos, respecto del asunto involucrado en el contexto que le precede, como un paso necesario para la eventual incorporación de aquello que, hasta ese momento, no estaba incluido en la agenda cultural vigente.

Algo sino gran parte de la confusión en torno a la obra, tal como se manifiesta en el rechazo o la impugnación que alegan o insinúan los helenistas críticos de la generación siguiente a la de Jaeger, quizá se

debe a un error de apreciación en orden al tema de ***Paideia***, que para muchos no es más que una bien adornada historia de la educación con acento filosófico o con predominio de las obras filosóficas, sobre todo de Platón.

Nada parece, sin embargo, más inapropiado que ese tipo de simplificaciones para caracterizar una obra que se propone sacar a la luz, con una minuciosa inspección de detalle, la fenomenal experiencia histórica que ha edificado, en la cultura clásica griega de la antigüedad, un sólido y complejo marco disciplinario, de rigurosa base filosófica, orientado a sostener un programa formativo para la autoafirmación moral del individuo y el mejor aprovechamiento de la propia potencia interior.

Juzgado por el rasero de los registros de las distintas actividades pedagógicas lo único que se consigue es acentuar la faz estimativa de ***Paidiea***, colocando como centro de debate el juicio de preferencia del autor acerca de las modalidades, destinadas a la obtención de un modelo de hombre superior, en dirección a la alta cultura espiritual, que alcanza su madurez en el programa pedagógico de Platón.

El siguiente paso, de esa misma secuencia, ya no necesita ocuparse del texto y bien puede permitirse impugnar la opción valorativa del autor o desacreditar su punto de vista atacando los presupuestos idealistas de su posición. Lo que queda en el camino no llega a percibirse, desde ya, ni por la crítica ni mucho menos por lo que ha sido colocado como foco crucial de controversia.

Con tamaño prejuicio la lectura de la obra no puede más que tornase agobiante por la extensión del libro y el moroso tratamiento de detalle de cada sección. En todo caso, para los que no pueden ver de otra manera la obra, lo mejor, antes de caer en una interminable controversia, será llamar la atención sobre el valor heurístico que

informa el plan del texto y el interés que, en orden a todo esto, se descubre en sus distintas secciones.

De este modo siempre será posible un aprovechamiento residual, aun por el antagonista más recalcitrante, de temas puntuales como por ejemplo el que hace a la trama que enlaza *nobleza y areté*, lo mismo que, para tomar casi al azar otros tópicos, el que muestra la conflictiva función pedagógica de la comedia de Aristófanes o aquel otro que se detiene en el tópico de las prácticas que subyacen al rol educativo de la medicina hipocrática.

Como tampoco encaja la obra ni la orientación del autor es una matriz analítica, positivista o marxista, de lo que se sigue que cualquier polémica que desplace o coloque a ***Paidiea*** en un escenario ideológico, ya fuere este el de una ideología científica o filosófica, no hará sino disminuir las posibilidades de aprendizaje y discusión que la obra propone de cara a una etapa histórica signada por una expresa deserción respecto de una elevada cultura espiritual en la línea de la filosofía educativa derivada de la experiencia de la antigüedad clásica.

Por el contrario, un abordaje que respete el plan y la trama de la obra, incluso sosteniendo un desacuerdo con la perspectiva idealista del autor, ofrece una singular oportunidad de aprendizaje y debate tanto en lo que hace a los juicios de preferencia de Jaeger como en lo que afecta al detalle de los registros o de sus interpretaciones parciales.

Y, si hace falta un ejemplo de la fecundidad, que se deriva de esta otra faceta de la controversia, parece suficiente mencionar aquí todo lo que hace al discutible tratamiento del derecho y la justicia del más fuerte en la obra que, más allá de todas la deficiencias de registro y valoración, encuentra en el libro mismo su propio contexto de reformulación, lo no puede sino considerarse un mérito

inusual al permitir que se colacione en su interior un nuevo y más amplio debate.

La complejidad del plan que la obra desarrolla no resulta, en consecuencia, un obstáculo para la revisión de la perspectiva en la que se edifica su discurso, pero aun el caso de una reformulación total y de detalle, que nadie parece haberlo intentado hasta ahora, poca duda cabe de siempre se conservará su texto como el necesario punto de referencia de un nuevo y original estado de cuestión.

Apéndice

La antipaideia de Platón y la crítica de Debra Nails a Werner Jaeger

De la perplejidad a la paradoja anatréptika

Debra Nails del Mary Washington College presentó en el reciente Congreso de Filosofía de Boston de 1998[620] una aguda crítica de la imagen platónica ofrecida por Werner Jaeger en *Paideia*, que tanto por la inteligencia del planteo como por la notoria relación que tiene la actividad educativa en la obra del filósofo de la Academia, ofrece particular interés de cara a las investigaciones relacionadas con la dialéctica y con los desempeños argumentativos de tipo filosófico y pragmático.

Antes de considerar las críticas de Debra Nails vamos a examinar someramente la ***Paideia*** de Jaeger[621] para acceder al dispositivo intelectual que informa su composición y que le imprime a la misma ese carácter de conjunto en el que se integran sus distintos elementos teóricos.

La obra, Jaeger se edifica en torno al desarrollo histórico de la educación y en esa línea ofrece un detallado examen sus sucesivas reelaboracones desde sus inicios en la era de Homero y hasta el fin de la época clásica. Esa educación que la obra tematiza no está, desde luego, referida a los procesos de adiestramiento ni a los dispositivos disciplinarios que ordenan la vida de los individuos desde su temprana edad.

---

[620] Cf.: Nails, 2000.

[621] Cf., Jaeger, 1985. Aquí se resumen repite de manera abreviada el texto de la primera conferencia. Originariamente este texto se leyó por separado en una reunión del ITGD y ahora se incluye tal como se publico en una separata y como documento interno del ITGD del año 2000.

Por el contrario la educación entendida como modalidad específica de la paideia griega se considera en la obra como una actividad orientada a formar intelectualmente a los individuos con la finalidad de hacerlos aptos para desarrollar y conservar el acervo heredado y los valores inherentes a esa misma formación.

La paideia griega resulta entonces una educación para la cultura y esta última solo se entiende como el conjunto de altos ideales que regulan el desarrollo y la conservación de los elementos morales e intelectuales más relevantes de la propia comunidad, aquello que lo torna idiosincrático y que se conserva a lo largo del tiempo sirviendo como ejemplo para las nuevas generaciones.

Dicha paideia comprende toda la herencia del conglomerado social y, sobre todo, el componente de ideas y normas que lo informan. Su preservación aparece, asimismo, como parte de su acervo y semejante tarea marca la pauta que le da un sentido superior y una dirección bella, virtuosa y estricta a la propia vida.

Todo esto de alguna manera está enraizado en la condición humana; pero Jaeger destaca el singular fenómeno histórico de la paideia griega que marca un punto de inflexión en la cultura de los griegos de la antigüedad clásica, lo que implica un genuino acto fundacional de esta actividad consciente y deliberada que luego va a marcar el ritmo a todo la ulterior Civilización de Occidente hasta nuestros días.

Y para afirmar este elevado sentido de la idea de cultura, del todo diferente a estándares actuariales, antropológicos o clasificatorios, encabeza su obra con una cita de Menandro en la que se afirma

enfáticamente que *la educación es el mejor refugio de los mortales*.[622]

Por cierto, este singular acervo no se restringe a lo intelectual. Todo un conjunto de actividades y tratos interactivos, tanto morales como físicos e, incluso, estético se colacionan en su seno bajo la forma de valores y prácticas integradas de la vida comunitaria. Por eso, agrega Jaeger, para contextualizar el tema, una cita de Frínico: *Filólogo es el amante de los* λόγους *el que se ocupa activamente de todo tipo de educación*.[623] Y en ese *lógos* se incluye para nuestro autor *la unidad originaria* de aquel acervo en el cual la música y la gimnasia comparten con la literatura y la filosofía - que todavía no distingue ciencia, técnica y especulación metafísica- una función protéptica orientada a elevar la condición humana y a sostener y custodiar todo lo que resulta de esa misma dirección superior.

Considerado de este modo la obra de Jaeger resulta evidentemente de provecho y, también, de gran utilidad para abordar el estudio del mundo clásico.

Por el contrario, toda otra lectura que se desentienda o que rechace la plataforma que sirve de soporte y de justificación a la obra deberá afrontar la penosa tarea de desmantelamiento de los valores que el autor utiliza en la selección y en el análisis de los registros históricos y literarios. Por cierto, esas otras modalidades son, desde ya factibles y, seguramente, válidas como ejercicio interpretativo, cuya legitimación podemos admitir más allá de todos los prejuicios que proceden de las opciones que llevan al crítico a colocarse en una especie de verada opuesta a la del autor.[624]

---

[622] λιμήν πέφυκε πασι παιδεια βροτοῖς (ver nota 55).
[623] Φιλόλογος ο῾ φιλῶν λόγους καὶ σπουδάζων παιδείαν (ver nota 56).
[624] Como ocurre, por ejemplo, con Momigliano y Finley.

Ahora bien, difícilmente se llegue a aprovechar sus más inteligentes lecciones si se somete el estudio del texto al mero inventario heurístico orientado al puro desglose de información erudita o a la exclusiva crítica en la que se homologan presupuestos antagónicos para el examen de la plataforma histórica.

El artículo de Debra Nails, por su parte, no aborda el tratado de Jaeger en su conjunto sino que se limita a levantar un cargo puntual en contra del autor: que Platón no ha sido el filósofo de la paideia que el gran erudito alemán popularizara en su monumental obra acerca de la educación y de los ideales de la cultura griega en la época clásica.

Dice Nails en ese sentido que:

> *Jaeger declara en su maciza Paideia que tanto la civilización, la cultura y la tradición como la literatura y la educación son meros aspectos de lo que los griegos designaban con la palabra Paideia, y que esos cinco significados no alcanzan para definir la materia que refiere el concepto griego a menos que utilicemos juntos todos aquellos términos. Por mi parte, defenderé, a pesar de Jaeger, que la única contribución de Platón no era una perfección de humanismo sofístico, ni una reencarnación del espíritu religioso de educación griega más temprana, de Homero a los trágicos, sino que, en su contexto filosófico, sostuvo un rechazo absoluto de la autoridad de esas instituciones que los griegos identificaron con la paideia. Sin acudir al escepticismo y sin fatigar la lógica, Platón puso de manifiesto en cada premisa y en cada conclusión de su sistema la tendencia a la*

discusión y refutación de todos los argumentos sin subterfugios y dogmatismos. [625]

Y como para que no queden duda acerca de sus puntos vista agrega que

para Platón, la educación era más fundamental que la tradición y la literatura; y tanto la civilización como la cultura dependerían de la educación; serían adquiridos, se apreciarían, y se criticarían. Por cierto, la educación y filosofía estaban entonces íntimamente unidas y tanto la práctica de su tiempo como la del nuestro, la muestra como una transacción escolar más que como un sistema en construcción. De hecho, si fuera el autor del sistema con arreglo al cual aprendemos filosofía como un juego coherente de axiomas interrelacionados y mutuas implicaciones, entonces Platón habría sido un filósofo profundamente incomprensible. Ahora bien, para las urdiembres de Platón semejante variedad de declaraciones, diferentes e incompatibles, sobre tantos temas luego de más de dos mil años de estudio solo han producido algo así como un estándar de su sistema muy parecido al que, por ejemplo, se encuentra entre

---

[625] *Jaeger declares in his massive Paideia that civilization, culture, tradition, literature, and education are all merely aspects of what the Greeks meant by their term `paideia', and that these five "cannot take in the same field as the Greek concept unless we employ them all together." I will argue, pace Jaeger, that Plato's unique contribution was no perfection of sophistic humanism, no "reincarnation of the religious spirit of earlier Greek education, from Homer to the tragedians," but with its philosophical context properly restored an utter rejection of the authority of those institutions at the basis of what Greeks understood paideia to be. Without resorting to skepticism, Plato problematized the ordinary; without straining logic, he declared every premise and every conclusion radically open to further discussion and refutation and all this not only without dogmatism, but against dogma*

> *aristotélicos o marxistas. Y justamente por todo eso me volveré a los diálogos y a los métodos allí contenidos; y defenderé, en ese sentido, un modelo para la conducta actual de la filosofía que es normalmente sospechoso, describiendo lo que, en mi opinión, subyace a esa misión educativa de la filosófica platónica y a los aspectos principales del método dialéctico, con arreglo a una descripción de los desideratums que informan la práctica filosófica de esa misma paideia.*[626]

La autora desarrolla estos presupuestos en relación con el substrato filosófico de Platón, con la dialéctica socrática oral y con lo que ella denomina la profunda antipaideia del filósofo, que a su entender consiste en un decidido rechazo de todo aquello que proviene de la autoridad o de la tradición y sobre todo en una tendencia, que denomina *doble apertura* (*double openendedness*), que en palabras de Nails le habría permitido a Platón evitar la voz del autor autoritario impidiendo a cualquiera que se adhiriera servilmente a aquello que podría haberse tomado como la doctrina dominante.[627]

---

[626] *For Plato, education was more fundamental than tradition or literature or civilization or culture, for education determined how all the others were to be acquired, appreciated, and criticized. Indeed, education and philosophy were, as they are now, intimately linked. The practice of philosophy in Plato's time as in ours, the business of philosophy, was teaching far more than it was system-building. In fact, if Plato was the author of a system of philosophy, by which we are to understand a coherent set of interrelated axioms and their mutual implications, then Plato was a profoundly unsuccessful philosopher. For Plato makes such a variety of different and incompatible statements about so many topics that more than two thousand years of scholarship has thus far failed to produce anything like the consensus about his so-called system that one finds among Aristotelians, for example, or even Marxists. It is for this reason that I shall turn from the content of the dialogues to the method or methods exhibited there. In those, I will argue, we have a better model for the contemporary conduct of philosophy than is usually suspected. I will first describe what I take to have been behind Plato's philosophical educational mission, then the principal aspects of the dialectical method itself, following with a description of some of the ways in which Plato's philosophical methodological desiderata continue to inform the best philosophical practice to this day, and concluding with a return to paideia.*

[627] *A feature that enabled Plato to avoid the authoritative author's voice, thereby preventing anyone from slavishly adhering to what they might otherwise have taken to be doctrines of the*

Y, como remate sostiene la autora que

> *si algo queda de las indicaciones de Platón sobre la investigación filosófica no es otra cosa que un dispositivo de pautas para la actividad de los filósofos sujetas a las siguientes seis reglas, que se derivan en un todo del corpus platónico y que decididamente lo apartan de la conducta de retóricos y sofistas:* ***Primero****: Observe el principio de la caridad.* ***No cuestionar injustamente****, le hace decir a Sócrates en el Teeteto, y agrega que* ***es irrazonable exigir a otro que se preocupe de la virtud moral y luego ser injusto en la discusión donde se espero señalar un fracaso y mostrar la diferencia o la ventaja en un debate y en una conversación dialéctica. En el debate uno se permite jugar con el antagonista y tirarlo encima de otro de cualquier manera; pero en la dialéctica uno debe ser serio y debe ayudar a los interlocutores a usar sus pies señalándole los pasos en falso que da o mostrándole el resultado esperado****. En una conversación realmente dialéctica, derrotar al antagonista no es sino derrotarse a sí mismo, y para el propio dialectico eso no puede, entonces, suceder.* ***Segundo****: Evite los falsarios. Antes de enredarse en aporías, Sócrates se agita y se fortalece en torno a la posición de sus interlocutores.* ***Tercero****: Exponga su flanco, o someta a una prueba de fuego lo que es más débil en su propia posición, con la*

---

master. Some features of double openendedness are familiar, some so unfamiliar as to be controversial, but all share the characteristic of tentativeness, provisionality: there is no premise, no conclusion, no technique in all the corpus that is insulated from challenge.

esperanza de que los otros lo mejoren. Incluso cuando todos están deseosos reconocerle a Sócrates el valor de sus conclusiones, es él quien a menudo llama atención por las debilidades de sus propios argumentos que otros han pasado por alto. Una simple victoria no es en absoluto una victoria. ***Cuarto****: Sea sincero. Aunque Sócrates a veces es culpable en los diálogos de romper esta regla, él insiste en numerosas ocasiones que uno debe probar a través del dialéctica las creencias que realmente interesan y no las hipótesis que no llevan a ningún lado. Y en esto encaja bien la noción de que las conversaciones dialécticas más exitosas son aquéllas estrictamente personales.* ***Quinto****: Observe la argumentación del interlocutor. Derivando de la conducta oral de filosofía, esta regla también se aplica a la palabra escrita: uno debe hacer un esfuerzo para asegurar, al interlocutor de una conversación dialéctica, que está siguiendo fielmente cada paso y cada matiz de su argumento.* ***Sexto****: Sostenga la impronta del desafío. Ni el corpus platónico, ni algo en ese conjunto, prejuzgan. La única base apropiada por formular conclusiones en una conversación dialéctica es la persuasión por el argumento, la evidencia y las razones legítimas. Y esto, de nuevo, muestra el antagonismo entre la paideia esencialmente conservadora de Jaeger, y la dialéctica esencialmente dinámica de Platón.*[628]

---

[628] *In fact, if something of Plato's advice about philosophical investigation were formulated as a set of guidelines for would-be philosophers to observe, the following six rules, derived from the Platonic corpus, and setting philosophical conversation apart from the conduct exhibited by debaters (sophists) and rhetoricians, might be included. First: Observe the principle of charity. "Don't question unfairly," suggests Socrates in the Theaetetus, "it is most unreasonable for a person who claims to care about moral virtue to be always unfair in discussion, by which I*

A diferencia de la imagen conservadora que, en opinión de la autora, ofrecería Jaeger, ella diseña una figura de Platón del todo opuesta a la clásica imagen del filósofo de la paideia, que se asemeja bastante a la de un filósofo crítico de la era postmoderna.

Sin embargo, más allá del antagonismo que se insinúa en este novedoso punto de vista de Nails, es del todo evidente que su reexamen de las pautas que informan la actividad dialéctica de Platón y, en especial, sus seis notables reglas deducidas a partir de la inspección directa de los diálogos conducirán a una nueva, provechosa y, por cierto, desprejuiciada lectura de la principal obra filosófica de nuestra cultura occidental.

Y, desde ya, poco importa la diferencia de perspectiva porque frente a una obra de la envergadura de ***Paideia*** siempre se impone el uso provechoso sea cual fuere la diferencia de puntos de vista.

---

mean failure to distinguish between scoring points in a debate and having a dialectical conversation. In the former, one's allowed to play with an opponent and throw him over any way one can, but in dialectic one must be serious and help a colleague to his feet again, pointing out to him only the false steps that are his own, or a result of the company he used to keep." In a real dialectical conversation, to defeat one's opponent is to defeat oneself, for the dialectic itself cannot then occur. Second: Avoid straw men. Before declaring aporia, Socrates is at pains to develop the strongest version he can of his respondent's position. Third: Expose your flank, or draw fire to what is weakest in your own position in the hope of having it improved by others. Even when all present are willing to grant Socrates whatever conclusions he has reached, it is he who often calls attention to the weaknesses in his own arguments that others have overlooked. A merely apparent victory is no victory at all. Fourth: Be sincere. Although Socrates is sometimes guilty in the dialogues of causing others to break this rule, he nevertheless emphasizes on a number of occasions that one ought to test through the dialectic those beliefs that one actually holds, not mere hypotheses in which one has no stake. And this fits well the notion that the most successful dialectical conversations are those that are personal. Fifth: Observe the interlocutor requirement. Deriving from the oral conduct of philosophy, this rule applies to the written word as well: one must make an effort to ensure that one's partner in a dialectical conversation is following every step and every nuance of the argument. Sixth: Challenge authority. Neither the Platonic corpus, nor anything in that corpus, is above critique. The only appropriate basis for drawing conclusions in a dialectical conversation is persuasion by argument, evidence, sound reasons. And that again suggests the antipathy between Jaeger's essentially conservative paideia, and Plato's essentially dynamic dialectic.

Referencias bibliográficas del Apéndice

Jaeger, W. 1985: **Paideia. Los ideales de la Cultura Griega.** Trad. cast. de J. Xirau y Wenceslao Roces. México ed. FCE, 1985 (1933[1]).

Meabe,J.E.1999a: **Introducción al estudio de *Paideia* de Werner Jaeger**. Corrientes, ITGD, 1999.

1999b: **Paideia filosófica y educación jurídica.** Corrientes, CCT, Eudene, V. I, pp.141-44, 1999.

Nails, D. 2000: **Plato's Antipaideia: Perplexity for the Guided**. Trad. cast. de J.E. Meabe : **La antipaideia de Platón: perplejidad para el discípulo.** Corrientes, ITGD, 2000.

INDICE

Corrientes, noviembre de 2011

JOAQUIN E MEABE

Introducción a Paideia de Werner Jaeger

Una guía para el conocimiento de sus principales temas

(Cuatro lecciones)

Sumario

Instituto de Teoría General del Derecho
Facultad de Derecho - UNNE
Seminario de Filosofía Práctica Clásica
2011